جدلية المركز والهامش

قراءة جديدة لدفاتر الصراع في السودان

د . أبكر آدم إسماعيل

جدلية المركز والهامش

إن جدلية المركز والهامش كتاب يقدم قراءة جديدة لدفاتر الصراع في السودان ، تنبع جديته من إبتداع منهج خاص كواحد من مناهج التحليل الثقافي للصراع والتاريخ بغرض انتاج معرفة أكثر شمولاً بالواقع من خلال استنباط حقائق من التاريخ historiography عبر منظور سوداني paradigm ، إذ ظل غالبية الكاتبين والناقدين والمفكرين في أمر السودان ملتزمين برؤاهم بمنظورين رئيسيين تغذيهما أيدولوجيات فرعية تصب فيهما كجزء من أدوات السيطرة وفرض النفوذ ، هذين المنظورين هما :

أولاً : منظور المركزية الأوروبية Eurocentric Paradigm وهو ما يتبع كتابات الكثير من الكتاب الأوروبيين .

ثانياً : منظور المركزية الإسلاموعروبية Islamoarabocentric Paradigm وهو طابع الكتابات السائدة في الخطاب الرسمي في السودان ، الذي ينظر التاريخ والحقائق على اساس أنها تاريخ وحقائق وجود العرب والمسلمين في السودان .

ولكن ظهر في الغرب منحى جديد يدعو التخلي عن مسلمات الماضي وطرائقه و إعادة النظر في كتابة ونقد التاريخ عموماً من منظورات أخرى مثل أن يكتب تاريخ أفريقيا من خلال منظور أفريقي Afrocentric Paradigm ، وتاريخ السودان من منظور سوداني Sudanocentric paradigm وهكذا ..، ولكن من الجانب الآخر فإن الإسلاموعروبيين في السودان لم يتزحزحوا حتى الآن عن مواقفهم ومنظورهم ، وقد تطور هذا المنهج وأصبح موقفاً ايدولوجياً واضحاً من خلال محاولات خلق هوية إسلامزعروبية قسرية للسودان من البعض وتأييد البعض الآخر علناً فقط بشروط سلمية ومن خلال ما يعرف في الخطاب السياسي بالتواطؤ الأيديولوجي .

إن جدلية المركز والهامش هي محاولة لمعاينة ونقد تاريخ السودان historiography من منظور سوداني عبر منهج تحليل ثقافي جدلي .

جدلية المركز والهامش مشروع كتاب من ستة أجزاء كتب منها حتى الآن الأجزاء الثلاثة الأولى : الجزء الأول المقاربات المنهجية والجزء الثاني المنهج والوعي والتاريخ ، والجزء الثالث تأسيس الوضعية التاريخية .

يتناول الجزء الأول التأسيسات النظرية لمفاهيم المركزية مثل مفهوم الثقافة بالمعنى الأنثربولوجي من خلال إبتكار تعريف وصفي descriptive definition ، ومفهوم الجدل والجدل الثقافي ، مفهوم الصراع والسلطة في التاريخ ، ومفهوم الاقتصاد من زاوية تاريخية ثقافية ، ومفهوم المركز والهامش والأيدولوجيا ، ومقاربات مع الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية .

الجزء الثاني يقدم مقاربة لمفهوم التاريخ وعلاقته بالوعي ، وعلاقة ذلك كله بتاريخ الصراع في السودان . وقراءة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وإستنباط معاييرها المركزية ومحركات الوعي فيها .

أما الجزء الثالث التطبيقات المنهجية على تاريخ السودان في فترة التركية ، من خلال إعادة بناء النصوص التاريخية من خلال المنهج .

ويفترض أن يتناول الجزء الرابع فترة المهدية والخامس فترة الحكم الثنائي حتى قيام مؤتمر الخريجيين والجزء الأخير من مؤتمر الخريجين الي نهاية القرن .

مقدمة

تثير في اعتقادي هذه المساهمة عدة نقاط :

1 ـ أننا عندما نقرأ أو نكتب تاريخنا نهتم أساسا بالحقل السلطوي ومواقع الجميع منه .

2 ـ الأنساق الاجتماعية الطبيعية التي شهدها السودان حتى الآن .

3 ـ الصراع التاريخي الاجتماعي والسياسي والأيديولوجي والنظري والمعرفي .

4 ـ أن النقطتين 2 و3 تحددان الهوية الوطنية والقومية والاجتماعية والتاريخية للفرد وتحدد موقعه ومصيره فيه وتصب هذه المساهمة في :

5 ـ أهمية البحث عن بديل تاريخي مشروع **معرفياً** وأيدلوجيا .

6 ـ وأن هذه المساهمة هي واحدة من المساهمات في كتابة التاريخ *Historiography* ، أو مساهمة نقدية متجاوزة *Critique* وفي الحالتين لها قيمتها العالية حيث تعاني الكتابات السودانية في هذا الجانب نوعياً .

7 ـ أثبت الكاتب موقعه المنهجي وتاريخيته أي التزامه بالمشروطية التاريخية من حيث كونه ذاتا لا موضوعا لهذا التاريخ .

8 ـ المحاولة تأتي في ركام تقليد كتابة تاريخ وتحاول تخطي هذا الركام وهي محاولة بالطبع صعبة في ظل عدم وجود تيار قوي يضم إسهامات أخرى داخل وخارج البلاد ويرفد بعضها البعض في مجال كتابة التاريخ أي بالتساوق ومع مجالات أخرى بالطبع .

9 ـ ولنا أن نشخص وضع كتابة التاريخ الحالي : هناك تاريخ سوداني يسهم فيه كتاب مختصون بالسودان ـ سودانيون وأجانب (*Bergen* بالنرويج وإنجلترا وأمريكا). والسودانيون عموما يضعون بلادهم في سياق شرق أوسطي في التناول بينما يفارقهم الأجانب فيضعونها في سياق أفريقي وهذه أولى المفارقات .

10 ـ معظم كتابات السودانيين لا تواصل تاريخي فيها وتساوق *Continuity* وهي من أهم مبادئ التاريخ فلقد قسموه إلى مراحل غير متواصلة، فجاء التاريخ ثابتا وعبارة عن تاريخ عسكري سياسي للممالك وكله تاريخ **قطيعة** .

11 ـ الأدلة المفهومية والمعرفية :

في عام 1960م وقع انقلاب معرفي غربي (أوروبا وأمريكا) في كتابة تاريخ أفريقيا عموما. فقد بدأ التأسيس في الغرب لكتابة تاريخ أفريقي يكون نابع من المركزية الأفريقية *Afro-centric* وليس المركزية الأوروبية *Euro-centric* التي كانت حجر الزاوية لكافة الكتابات والتناول الأوروبي لأفريقيا منذ القرن الخامس عشر . هذا المنظار الأفريقي للكتابة اهتم بوضع

كل قطر أفريقي في إطار أفريقي (ذهني ومعرفي) وفي حالة السودان تعامل الكتاب مع الممالك السودانية بأنها ممالك سودانية *Sudanic Kingdoms* واستُبعد الارتكاز على المنظور الشرقي *Oriental Paradigm* ويمكن أن نتلمس أثر هذا المنظور - الـ(*Afro-centric*) في إسهامات مؤرخين مثل د. *Jay Spaulding* ود. *Lidwin Kaptijn*. وهذا المنظور مطروح في معظم كتاباتهما في المجلة الدولية للتاريخ الأفريقي التي تصدر بالولايات المتحدة .

ونجد محليا أن معظم التاريخ كتب كتاريخ من منطلق *Arab-Islamic-Centric* أي مركزية عربية إسلامية ومن هنا الافتراق *Divergence* بين كتابات الغربيين والسودانيين . بالإضافة إلى أن الغرب دائما يربط السودان بإطار بحر متوسطي وأوروبي منذ القدم وليس بإطار شرق أوسطي عكس العروبيين . وبالطبع الإطار الغائب يثبت تعاطي البحر المتوسط منذ الإغريق والرومان والبيزنطيين والمسيحيين وغرب أوروبا وجنوة والبندقية والاستعمار حتى 1956م مع السودان عكس الشرق الأوسط .

وهذه أهم الإشكاليات التي تثيرها الدراسات - التأطير *Framework* ووضع القضايا التاريخية في إطارها الصميم . مثلا المهدية هي حركة مقاومة استمرت 60 عاما منذ 1820م شاركت فيها كافة قطاعات المجتمعات ، فهي حركة مقاومة وطنية مستمرة وليست نتاج المرحلة النهائية فقط لظهور المهدي فقط. ولكن المؤرخين ويضعونها في إطار الفكر المهدوي الديني وحركاته في العالم آنذاك وليس في الإطار السوداني .

والأهم أيضا اقتصار الكتابات على التاريخ السياسي والعسكري اللامتواصل واللامتمفصل (كرمة - نبته - مروي - المسيحية - الفونج ...إلخ) دون التاريخ الاجتماعي والاقتصادي . حتى الفترات الحديثة من 1600م إلى 1900م لا نجد كتابات تعبر عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي ، لا نعرف تاريخ الفلاح السوداني ولا المرأة مثلا في مراحل معينة. لا دراسات تنطلق من مفهوم التكوينات الاجتماعية والاقتصادية والتشكيلات في سياقات محددة لنعرف أنماط الإنتاج التي كانت سائدة والعلاقات نجملها، بوصف التشكيلة مفهوم مادي تاريخي جدلي في البحث التاريخي.

لقد ظلت المجتمعات عندنا تدرس بدون المناهج الخاصة بسوسيولوجية المعرفة ، فتدرس وهي ثابتة متقوقعة متنمذجة، فالسناري هو السناري من 1502م إلى 1820م . وهنا يدرس المجتمع في ثباته وتوقفه في إنتاج نفسه وإعادة ذلك .

ثم أن التاريخ أحادي وخطي *Linear* وليس متعدد الأبعاد ولا ينظر للأحداث في بعديها الـ*Diachronic* (التعاقبي) والـ*Synchronic* أي التزامني .

وهناك أيضا تقاعد كتابة التاريخ عن الكشف عن المنطلقات الفكرية وحركة تطور المجتمع وإمعانها في الخصائص العرقية عوضا عن التاريخية للتصنيف. ومن هنا تأتي أهمية النظرة الشمولية الناقدة للكتابات وهي أمامنا . محاولة اكتشاف ثم استبناء وليس إعادة كتابة للتاريخ، حيث تكشف خطل آراء المؤرخين المحليين بل إعادة بناء المعايير *Paradigms* .

ومن هنا تأتي أهمية الشروع في مثل هذه المحاولة، أي الدراسات النقدية ـ تقديم طريقة في التعامل مع التاريخ المكتوب بمنهج واضح محدد للتعامل مع تاريخ متراص *monolithic*، يكرس لبعد حضاري وخصوصية حضارية عربية إسلامية فقط دون إيلاء الاعتبار للمكونات الأخرى، ويتعين على المنهج النقدي أن ينتزع الماضي من خصوصيته ـ أي نقيض السلفية ـ وذلك بمنطق التخطي والتجاوز، بمنطق الموضوعي لا الإرادي والذاتي، وأن نؤطر للريادي في هذا المنحى من الدراسات ونؤسس له .

إننا أمام وجهات نظر ومعايير، ومشكلات خاصة تخضعها للنقد ويتطلب إعادة بناء المعايير *NeoParadigms* للتاريخ، أي معالجة المعايير القديمة نظريا ومعرفيا وأيديولوجيا، لأننا نهتم بجدارة التحليل النظري وليس تحليل الواقع التاريخي وذلك من الأرضية التي يقف يعليها هؤلاء المؤرخون ووضعهم الطبقي والسلطوي والأيديولوجي المسيطر .

المهم في المحاولة إبراز نظام المحاولة في المفاهيم والمقولات لأنهم كلهم بمختلف مواقعهم يستخدمون نفس المفاهيم والمقولات بما فيهم المؤلف القدال ولكن بمنطقات ومعانٍ مختلفة .

نقطة أخرى مهمة، وهي تجارة الرقيق ومؤسسته في السودان التي هي واقعة في لب تاريخه وبصورة عضوية . وهي قضية لها إطار دولي وإقليمي ومحلي . وقد ظل يتعامى عنها ويتجاهلها الكثير من الأكاديميين والمؤرخين السودانيين وبل ويتغاضون عنها بالرغم من أنها حقيقة من خصائص تاريخ السودان، وبالرغم من ذلك فإنهم في أفضل الأحول يدرسونها بتناول ضيق ووصفي . ومن المساهمات القليلة في هذا المجال محاولة المرحوم الدكتور إبراهيم عباس لـ**(دراسة توجهات بريطانيا وتجارة الرقيق في السودان)** أطروحة دكتوراه في التاريخ ـ جامعة أدنبره .

لقد كان مركز هذه التجارة هو الشرق الأوسط (اليمن زبيد، جدة الحجاز، حلب سوريا، القاهرة مصر، بغداد، واستنبول الإمبراطورية العثمانية) . وأن الدويلات السودانية الإسلامية تعاطتها، بما فيها المهدية، ومع ذلك لا يشار لدور هذا المركز ولا ميكانيزمات التجارة الداخلية والإقليمية، والتي عند معالجتها لابد من الوضع في الاعتبار إسهامات مدرستي **مائير** الأمريكية التي تقول بشكل عام أن التجارة هذه مؤسسة محلية. والمدرسة الفرنسية اليسارية الأنثروبولوجية بزعامة ميسو والتي تقول بأن هذه التجارة كانت نمط إنتاج في أفريقيا مثلها مثل نمط الإنتاج الآسيوي .

المهم أحاول أن أفيدكم بتقديم بعض إسهاماتي في قراءة هذا العمل وأجد نفسي المستفيد الأول منه في شكله الحالي ولا ألقى غير الخواطر المتواضعة التي بينتها . وأجده معبرا عن إشكالية كتابة التاريخ الحالية ، ومحاولة جادة ضمن مساهمات الآخرين في مجال الدراسات السودانية لأن تؤسس لكتابة جديدة. هذا لأن هذا العمل بصراحة تجاوز حدود معرفتي .

جعفر طه

معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية

جامعة الخرطوم

الجزء الأول

مقاربات منهجية

الفصل الأول

1 ـ الإنسان : من الطبيعة إلي الثقافة

في فجر التاريخ ، كان الناس ((..يأوون في رؤوس الجبال والتلال متحصنين بها في الكهوف و المغارات ، وكانوا يأكلون ثمر الأشجار ، وبقول الأرض ، وحبوب النبات ، وكانوا يستترون بأوراق الشجر من الحر والبرد ، ويشتون في البلاد الدافئة ، ويصيفون في البلاد الباردة .))[1] هكذا كان الإنسان كبقية الحيوانات هو والطبيعة وجهاً لوجه. ولكن لأن الإنسان **يمتلك ملكة تفكير خاصة***، فقد مكنته من إنجاز اكتشافه الأول من خلال التجربة ، فأكد تميزه علي بقية الحيوانات الأخرى ؛ فكان إذا واجهته مشكلة في حياته آنذاك حيث لا توجد حلول جاهزة ولا أفكار ، ولا كتاب ولا مستشار ـ فكر وجرب ، فإذا لم تجده الفكرة تركها وتحول إلي غيرها ، أما إذا أجدته ؛ احتفظ بها في ذاكرته ليستعملها مرة أخرى ، إذا ما واجهته نفس المشكلة أو مشكلة مشابهة . فلنسمي هذا الإنسان **:الإنسان الأول** ، الذي سيعلم فكرته ذات الجدوى إلي إنسان آخر ، فلنسميه **الإنسان الثاني** ، ومع مرور الوقت تراكمت هذه الأفكار والتجارب وأصبحت تورث إلي الأجيال التالية ، فلنسمها **الإنسان الثالث** .

نتائج :

أ / إن سؤال الإنسان، الأول والاهم ، هو سؤال البقاء ، سؤال الوجود الذي انبنت عليه الأسئلة الأخرى أو علي الأقل جاءت بعده .

ب/ إن قيمة الفكر والتفكير هي التخلص من التكرار ، تكرار التجربة للوصول إلي نفس الهدف . ويمكننا علي سبيل التوضيح أن نقول : أن **الإنسان الثاني** قد استقل عن التجربة ـ تجربة المحاولة والخطأ التي أوصلت **الإنسان الأول** إلي المعرفة المعينة بالموضوع المعين ، وبالتالي خطا **الإنسان الثاني** أول خطوة عملية باتجاه تميزه عن الحيوان .

ومن خلال مشكلات وتجارب أخرى وملاحظات في الطبيعة ، تكونت لدي الإنسان حصيلة من الأفكار ذات الجدوى والمعارف والخبرات . وللمرة الثانية أستعمل الإنسان ملكته الخاصة في التفكير في هذه الحصيلة الجديدة ، من خلال جمع وطرح فكرتين أو أكثر لتوليد فكرة جديدة من تفاعل الأفكار البسيطة المكونة لها ، وهذا ما يعرف **بالتفكير المجرد** . هنا حدث تطور نوعي في تفكير الإنسان أهم نتائجه أن الإنسان استطاع أن ينال حاجته من الطبيعة بجهد أقل وفي وقت أقصر من المرات الأولى .

وقد أصبح الآن لدينا محورين لزيادة حصيلة الإنسان من المعارف : ـ

1 ـ الاكتشاف من خلال التجربة ـ ميكانيزم المحاولة والخطأ .

2 ـ الاكتشاف من خلال التفكير المجرد ـ ميكانيزم تركيب الأفكار .

إذا أضفنا إلي ذلك عمليات التعليم والتعلم والإكساب والاكتساب والتوارث ، وتصورنا هذه الأفكار ذات الجدوى أدوات للصيد مثلاً ، فإنه لو خرجت جماعة مكونة من **الإنسان الأول والإنسان الثاني والإنسان الثالث** (المسمي إجرائياً أعلاه) ومجموعة من أبنائهم إلي الصيد ؛ فإن كلاً منهم يستعمل نفس الأدوات ويتصرف بنفس الطريقة إزاء عملية الصيد، وهذا الذي يحدث هو الشرط الأساسي لتعريف كلمة ثقافة ، ونحن نقصد ذلك عندما نعرف الثقافة ونقول ابتدائياً: ـ

[هي كل مركب يشمل أفكار مشتركة وسلوك متشابه إزاء عمل ما بأدوات متشابهة]

وكل الذي حدث بعد ذلك هو أنه : ـ

أ/ تطورت الأفكار إلي عقائد وفلسفات .

ب/ وتطورت أنماط السلوك إلي عادات وتقاليد .

ج/ وتطورت الأدوات إلي مؤسسات .

أما كيف حدث هذا التطور ، فهذا سيتبين عندما نتحدث عن الجدل الثقافي . ونخلص هنا إلي أنه بات لدينا جماعة عضوية ـ أي كل تترابط أجزاؤه داخلياً من خلال علاقات متعددة تشكل السمات المميزة لهذه الجماعة التي نسميها الآن **المجتمع** . وصار يتم التحدث عن الإنسان بصفته الجديدة خارج كونه حيواناً إلا من خلال علاقات الترابط الداخلي لهذا المجتمع، الذي يشكل الوسط الحيوي الخاص الذي يرتهن إليه الفرد داخل ارتهانه للوسط الطبيعي العام. حيث لكل وسط قوانينه المميزة بالضرورة وتفاعل الوسطين في نفس الوقت .

إن **المجتمع** ـ هذا المصطلح ـ يأخذ مغزاه وتميزه عن الاجتماع العددي ـ **القطيع** ـ من خلال **نمط العلاقات الخاص الذي يتطور باستمرار ، والذي أسميناه الثقافة** ، وقد ينشأ سؤال : هل المجتمع شرط الثقافة وأولاً أم العكس ؟ وإذا كان المجتمع هو الحامل والثقافة هي المحمول ، فأيهما أولاً ؟ . يبدو واضحاً أن المفاهيم البسطة غير قادرة علي الإجابة ، بل تؤدي إلي استمرار السفسطة إلي ما لا نهاية . ولكن المفهوم القادر علي الإجابة هو مفهوم **الجدل** الذي ينظر إلي المسألة من زاوية العلاقة أي الحمل إذ أن كلا الطرفين يشترط وجود الآخر وأنه في علاقة الحمل فإن الحامل شرط للمحمول كما أن المحمول شرط للحامل وأن الحديث عن أحد الطرفين يعني ضمنياً الحديث عن الطرف الآخر .

2 ـ الجدل الثقافي

في الفقرة السابقة قمنا بتعريف **الثقافة** ، فما هو **الجدل** ؟

تعريف : الجدل هو قانون الصراع؛ الصراع الذي ينشأ بين المتناقضات نتيجة لوجودها داخل حقل كلية يشترط تواجدها وتطورها داخله . حيث لا يمكن حل هذا التناقض إلا بتغير يحدث في الطرفين أو الأطراف ، لإيجاد علاقات جديدة تستوفي شروط الوجود داخل حقل الكلية لتتكون وحدات جديدة تدخل تلقائياً في علاقة جدلية جديدة ـ التطور ـ وهكذا ..

إن **المنهج الجدلي**(*) تكمن إيجابيته في أنه ينظر للعلاقات بين الأشياء ومن زاوية التطور .

يتم الجدل الثقافي في محورين : ـ

أ/ **محور رأسي** : من خلال جدل القديم والجديد.

ب/ **محور أفقي** : من خلال جدل الثقافات المتعددة ـ الحوار الثقافي التلاقح الثقافي والصراع الثقافي .

المحور الأول : جدل القديم والجديد في ثقافة ما

إذا رجعنا إلي عملية تكون وانبناء وتتطور الثقافة ، نستنتج قانونين أساسيين للمعرفة والعمل:

القانون الأول : قانون التجريب الذي يتم عبر ميكانزمات الملاحظة والتفكير ومن ثم التجريب والاكتشاف، إكتشاف قوانين الوجود . هذا القانون هو الذي تم علي أساسه تشييد ما عرف بالعلم أخيراً . ولما كانت قوانين الوجود بالنسبة للإنسان وحياته لا نهائية، فقد ظل الاكتشاف مستمراً .

القانون الثاني : قانون **الفكر المجرد** ، الذي يتم عبر ميكانيزمات الملاحظة وجمع وطرح الأفكار بالتأمل والخيال ومن ثم الاكتشاف ، إكتشاف **قوانين الفكر** وعلي هذا الأساس تم تشييد ما عرف بالخرافة والأساطير والدين والفلسفة..إلخ . ولما كانت الأسئلة متواصلة، فقد ظل الاكتشاف مستمراً . إن الاكتشاف المستمر والمتواصل علي مستوى الفكر والوجود هو الجديد . فما هو القديم ؟

القديم هو ما ترسخ من الأفكار وأنماط السلوك والأدوات ، التي صارت عقائد وعادات وتقاليد ومؤسسات. كيف حدث ذلك ؟

1 ـ الأفكار إلي عقائد : حاول الإنسان إيجاد تفاسير لظواهر الطبيعة التي تؤثر عليه وخاصة تلك التي لا تخضع لشروط التجربة ـ آنذاك ـ من خلال التصورات والتأمل والخيال ،

وربطها بمعارفه التجريبية ، وأجاب بشكل ما علي أسئلة المنشأ والمصير في أشكال الخرافة والأساطير والأديان مؤسساً بذلك العقائد ، التي هي أفكار جاهزة يتوارثها الناس وتترسخ بمرور الأزمان باعتبارها مبرهنة بالتقادم.

2 ـ العادات والتقاليد : هي أنماط السلوك والممارسات التي نالت بعض الاستقرار لفترة من الزمن وترسخت وسط المجتمع وثقافته ، وصارت تمارس بعفوية أو كواجبات وممارسات اجتماعية يومية = عادات أو مناسباتية = تقاليد دونما التساؤل حولها من قبل ممارسيها من الافراد باعتبارها معيارا مسبقاً للسلوك وبالتالي الجديد مفارق وشاذ أوعلي الأقل غير متأكد من فائدته .

3 ـ المؤسسات : هي نتاج تطور الأدوات ، التي كان يتم بواسطتها أو من خلالها إنجاز المهام . فالجامعة أو المدرسة هو تطور لوسيلة الحكي كأداة تعليمية كانت تقوم بها **الحبوبات** أو الحكيم. والبوليس تطور لأداة الحراسة والجيش تطور لفرسان القبيلة ...إلخ .

ميكانيزم جدل القديم والجديد : القديم هو ما ترسخ في الاعتقاد وأنماط السلوك والعادات والتقاليد والمؤسسات، لاستيفائه شروط معقولية ظرفية أو تاريخية ، والجديد هو ما ينشأ من القانونين المذكورين أعلاه ، كإجابة علي ضرورات الواقع المتجدد والفكر المتجدد، وبالتالي ضرورة التغير من خلال **ميكانيزم الإضافة / الإلغاء**، وفي عملية الإضافة والإلغاء هذه يكمن الجدل، حيث حدوث التغيرات الكمية والنوعية علي مستوى الزمان والمكان. كيف ذلك؟ . يقوم الجديد بإضافة علاقات جديدة وتلقائياً إلغاء علاقات قديمة ولكن القديم يقاوم ويمر الزمن يصبح القديم مجدداً ويصبح الجديد قديماً محتوياً عناصر ما كان قديما يقوم عليه جديد آخر .. وهكذا ..هذه العملية تتم وفق شروط المعقولية ـ **وهذه المعقولية مفهوم** نسبي ، وهي المعيار الذي يستوفي أكبر قدر من شروط المنطق (السببية) حسب ظروف **الزمان والمكان المحددين**. وهذا يعني أن المعقول في زمان ومكان ما قد يكون عين اللامعقول في زمان ومكان آخرين. فمثلاً مسالة كروية الأرض أو أن الأرض أصغر من الشمس والنجوم ؛ هي اللامعقول في القرن السابع الميلادي مع أنها عين المعقول الآن . ولكن كيف تتم عملية الإضافة والإلغاء هذه : ـ

إلغاء إلغاء الغاء

جديد + قديم = قديم مجدد + جديد^1 = قديم مجدد ^{1} + جديد ^{2} وهكذا ..إلي ما لا نهاية

إضافة إضافة اضافة

في هذا التخطيط فإن أي مرحلة جديدة تحتوي عناصر من سابقتها وتحتوي بعض شروطها

.

التغير الكمي والتغير النوعي :

التغير الكمي هو تعدد الاكتشافات ، والإضافات ، فإذا أعدنا النظر في التخطيط أعلاه واضعين في الاعتبار وفي ذهننا مجالاً من المجالات ، فإنه من خلال عملية الإضافات الإلغاءات قد تأتي لحظة تتلاشى عناصر ما كان **قديم** في بداية التخطيط ، ومن هذه المرحلة وقياساً علي المرحلة التي كان فيها قديم سائداً ، نستطيع أن نقول أن تغيراً نوعياً قد حدث وإن التغير الكمي هو الذي أدى إلي التغير النوعي الذي يعني تغير شروط المعقولية داخل الثقافة المعينة .

مثال توضيحي : تعليم البنات في السودان* .

المحور الثاني :جدل الثقافات المتعددة

عندما نقول متعددة هذا يعني أن هناك تمايزاً علي مستوي الشكل والمضمون بين هذه الثقافات، إذن ما الذي يجعل الثقافات تتعدد وتختلف ؟ هناك أسباب عديدة ولكن أهمها ثلاث: ـ

أ/ **البيئة** : هي الظرف والإمكانات الطبيعية التي تحيط بالإنسان وعلي أساسها تتحدد طرائق حصول الإنسان علي حاجته وتأمين بقائه ومزاجه ونظرته إلي العالم ..إلخ ، فالبرد والحر يحددان طرق تفكير الإنسان وأنماط سلوكه وعاداته وتقاليده وكذلك الغابة والصحراء والبادية والأنهار ..إلخ .

ب/ **التاريخ** : ونقصد به كمية التجارب المتراكمة في الثقافة المعينة وأثر ذلك في التقدم العلمي ورسوخ العادات والتقاليد .

ج/ **الإنسان** : هو الحامل للثقافة وقدرة الأفراد علي الإبداع والتفاعل مع البيئة تؤدي إلي تميز ثقافة عن الأخرى .

إن هذا التمايز درجات ، درجة دنيا ونسميها **الهامش** ، ودرجة عليا نسميها **المركزية**. وهناك بالطبع درجات بينهما ، وكل درجة من هذه الدرجات تمثل حداً ثقافياً للثقافة المعينة في مواجهة الثقافات الأخرى .

الحد الثقافي :

عند اجتماع ثقافتين أو أكثر، فإن هناك تباينات ونوع من الاختلاف والتمايز ـ في الواقع ـ بين هذه الثقافات تعتبر محددات كل منها تجاه الأخرى لذلك نسميها **حدوداً**، لكن هذه الحدود ليست بالمفهوم الخطي وإنما يمكننا تصور الثقافات علي غرار الأقاليم الجغرافية، حيث نجد

التداخل التدريجي إذ يكاد يكون الانتقال بين الإقليم والإقليم المجاور له غير ملموس. بهذا المعني يمكننا تصور الحدود الثقافية حيث توجد دائماً عوامل مشتركة تقل تدريجياً كلما توغلنا باتجاه مركزية إحدى الثقافات .

مركزية الثقافة :

هي ما يشكله في ثقافة ما ترسخ من العقائد والفلسفات والعادات والتقاليد وقوانين الملكية والمؤسسات الاجتماعية، التي تعطي التميز الحاسم بين الذات والآخر مضمونه. ويمكن أن نقول باختصار هي **الثابت** في ثقافة ما بالمعني النسبي لمفهوم ثابت (أي الذي دونه خرط القتاد) الذي لا يجوز التنازل عنه للآخرين على الأقل في زمانٍ ومكانٍ محددين .

ولكن ما هي أشكال حركة وطرق انتقال وانتشار الثقافات التي تؤسس لواقع التجاور والتعايش ومن ثم التحاور والتلاقح والتصارع، وميكانيزمات التفاعل؟ أي أسباب خلق حقل الكلية الذي يفرض جدل الثقافات وكيفيات التفاعل؟

إن أشكال حركة وانتقال الثقافات وانتشارها تتلخص في : -

1 ـ الحمل

ب ـ التوصيل

ج ـ الإشعاع .*

أ/ **الحمل** : هو عملية انتقال جماعة إلي جماعة أو جماعات أخرى وتعايشها معها وذلك من خلال عمليات النزوح والاختلاط والهجرات الجماعية ، أومن خلال الحروب وخلق الدويلات وممالك والإمبراطوريات ...إلخ والاستعمار حديثاً .

ب/ التوصيل : هو عملية انتقال بعض مكونات ثقافة ما إلي جماعة أخرى عن طرق أفراد أو جماعة صغيرة يعيشون وسطها أو من خلال نقل مكونات الثقافة المعينة بواسطة أفراد أو جماعة صغيرة من نفس الجماعة الأخرى بعد اكتسابهم لمكونات الثقافة المعنية ، وذلك غالباً ما يحدث من خلال عمليات التجارة أو بعض المسائل الأخرى مثل الحج عند المسلمين .

ج/ الإشعاع : هو عملية انتقال ثقافة ما عن طريق منتوجاتها الفكرية والمادية دون انتقال حاملها الإنسان نفسه . وذلك عبر تبادل المنتوجات المادية في التجارة وعبر وسائط الاتصال مثل الكتب والإذاعة والتلفزيون ...إلخ .

طبعاً تحدث أشكال الانتقال والحركة والانتشار هذه متآنية في كثير من الأحيان وإن الفصل بينها هنا للشرح والتوضيح فقط .

الجدل الثقافي وميكانيزمات التفاعل بين الثقافات

الآن ، وعبر طرق الانتشار أعلاه يمكننا تصور عدد من أشكال الوجود والتفاعل بين الثقافات، وأن لكل ثقافة محدداتها - أي درجات اختلافها عن الثقافات الأخرى - التي تتحرك من خلالها تجاهها . **وأهم** هذه المحددات حسب ترتيبها من المتحول (الهامش) إلي الثابت (المركز) هي :

1 ـ المنتوجات المادية .

2 ـ اللغة .

3 ـ الزي .

4 ـ الفنون والآداب.

5 ـ العادات والتقاليد .

6 ـ العقائد .

7 ـ المؤسسات الاجتماعية والسياسية وقوانين الملكية .

حيث أنه كلما كان المحدد أقرب إلي المركز يكون أكثر رسوخاً وأقل قابلية للفقد في عملية التفاعل بالنسبة لحامل الثقافة المعينة والعكس . وإذا تصورنا الثقافات (أ) و(ب) و (ج) داخل وحدة =حقل كلية؛ فإن كل (أ) يمثل جديد بالنسبة ل (ب) و (ج) والعكس ، ويتم التفاعل كما في جدل القديم و الجديد وبنفس الميكانيزمات ولكن بصورة أشمل . حيث أن الفرد أو الجماعة في (أ) يتحرك تجاه (ب) أو (ج) حسب محددات ثقافته ومن خلال الإكساب والاكتساب والتأثير والتأثر تحدث عمليات الإضافة / الإلغاء في كلٍ، أي يتم تبادل المنتوجات الثقافية .

ففي حالة النزوح والاختلاط ، حيث يتم انتقال جماعات ذات ثقافات مختلفة لظروف معينة وتعيش في حيز جامع وتؤسس قرىً ومدناً، تكون مسرحاً للتفاعل الثقافي من خلال التواصل اليومي . أما في التجارة فهناك من المنتوجات ما يتم إنتاجه عند جماعة دون الأخرى وتفيض عند جماعة دون الأخرى، ومن خلال عملية تبادل هذه المنتوجات يتم التأثير والتأثر وانتقال المفاهيم والقيم وأنماط السلوك الاجتماعية .أما في حالة الحروب وخلق الدول؛ يتم خلق حقل الكلية تلقائياً من خلال عملية التنظيم التي تفرضها (السلطة) علي الجماعات المتشابهة والمختلفة .

وفي حالة توفر تكافؤ الفرص، يتم (الاكتساب أو الاستيعاب أو الفقد) (الإضافة / الإلغاء) (التقارب أو التنافر) من كل ثقافة لمعطيات ومحددات الثقافة الأخرى اختيارياً علي الأقل علي المستوى الظاهري، ووفق شروط وظروف ومدى زمني تحدده الثقافة المكتسبة (بكسر السين) . وفي حالة التعايش في جماعات كبيرة كما في المدن تتسارع عجلة التحاور والتلاقح والتصارع الثقافي، وإذا لم تتدخل السلطة بشكل استثنائي لمصلحة بعض الثقافات دون الأخرى؛ فإن نتائج

التفاعل الثقافي تتم وفقاً لمبدأ التوازن الثقافي . ووفقاً لقانون الجدل الثقافي (القياسي نظرياً) كما ذكرنا، حيث :

(أ) + (ب) – (أ،ب) + (ج) – (أ ، ب ، ج) – ..إلخ .

وحيث كل (أ) جديد ل (ب) والعكس. هذا قد يؤدي إلي التطور الثقافي والتجانس الاجتماعي ووجود شروط جديدة لثقافة أو ثقافات جديدة تحتوي عناصر من محددات المكونة لهذا المركب الجديد، ويكون لها مركزيتها أو مركزياتها ومحدداتها الجديدة، لتكون وحدة جدلية جديدة تدخل في حوار وصراع مع ثقافات أخرى .

هذا التصوير الخطي هنا لمجرد الشرح والتوضيح ، ولكن في الواقع يحدث التفاعل في كل الاتجاهات ويقبل كافة الاحتمالات .

قراءة في المدينة

إن المدينة سواء تشكلت عبر أزمان طويلة ، أو تشكلت ظرفياً فهي وعاء للتفاعلات الثقافية وهي إطار عام ينظم العلاقات بين الناس ، فإذا تصورنا جماعات بشرية ذات ثقافات مختلفة أتت لتتعايش مع بعضها البعض في هذا الوعاء، فإن حقل الكلية يكون قد تشكل تلقائياً، وتبدأ مستويات متعددة للجدل الثقافي، فمن خلال حاجة الناس إلي العيش يتم تحديد وتنظيم شروط العمل وتبادل المنتوج علي مستوى الحياة اليومية، هنا تتدخل عوامل كثيرة، أهمها عامل السلطة السياسية، ومن خلال التعايش اليومي تنشأ حاجة الناس إلي التفاهم فيما بينهم ، هنا تطرأ التغيرات في اللغة أو اللغات باتجاه تبني لغة يفهمها الجميع Linguatranca، تفي بحاجاتهم للتفاهم في عملية تبادل الإنتاج المادي والمعرفي، ويتم التأثير المتبادل في المحددات الثقافية الأخرى مثل الزي وفق شروط وظيفية معينة مثل ظروف العمل والبيئة الجديدة ، والنظرات الجمالية المختلفة التي قد تتوازى وتستمر لفترة أو تتغير باتجاه نظرات جمالية جديدة وفق محددات ثقافة معينة بين هذه الثقافات. إن الذي يحدد عجلة التغير عند جماعة ذات ثقافة ما، هو عموماً علي سبيل المثال : ـ

1 ـ النظرات الجمالية .

2 ـ البيئة الجديدة .

3 ـ الطقوس .

4 ـ نوع العمل القديم في أصل الثقافة، ونوعه في الوسط الجديد.

الآداب والفنون

إن الناس تعجبهم أكثر آدابهم وفنونهم باعتبارها المعبر عن أحلامهم وجمالياتهم ونظرتهم لذاتهم وللآخرين وجزء من أمجادهم وتاريخهم ، وحنينهم المتصل، فإنهم لذلك يفضلونها علي غيرها لأنها تمثل عماداً لتماسكهم العاطفي وقوة دفعهم الذاتي والمعنوي لتحمل ظروف الحياة

ولتذوقها ، ولأن الآداب والفنون غالباً غير قابلة لأن تفرض ؛ فإنها عندما تتلاقح وتتحاور قد تؤدي إلي التجانس والقبول بين الثقافات المختلفة وقد تساعد علي إزالة المواقف النفسية المشكلة بسب الصراع ولكنها في حالات الاستقطاب تتحول إلي الحماية النفسية لأهلها وقوة دافعة للنضال وسلاحاً (**أيديولوجياً**) ضد (**الأعداء**).

العادات والتقاليد

ضمن عملية الجدل الثقافي بين الثقافات المختلفة، ينشأ جدل العام والخاص ، فالمدينة إطار عام يفرض شكلاً لنظام عام قد يختلف كثيراً أو قليلاً عن عادات وتقاليد جماعة ذات ثقافة ما = الخاص ، فيتم التفاعل بين هذا العام هذا الخاص وفق شروط معقولية ما إلي أن تصل الأمور إلي نقطة تتطور فيها الأشياء إلي عمومية أخري وخصوصية أخرى . وقد يحدث ذلك بطيئاً عبر الأجيال من خلال التأثير والتأثر وعوامل الفناء الطبيعي للحاملين الأصليين للثقافة المعينة .

العقائد

تأخذ العقائد وضعاً مركزياً في بنية الثقافة ، لذلك فإن تزحزحها وتغيرها وتطورها يكون بطيئاً ويتم ذلك عبر إعادة صياغة و إعادة تفسير و إعادة بناء تأخذ وقتاً طويلاً ، الشيء الذي يفسر تعدد المذاهب في الدين الواحد وبقاء الاختلافات لأزمنة طويلة لدرجة قد تصل أحياناً إلى الافتراق لتصنف كأديان قائمة بذاتها، أما إذا أطرت جماعة للخضوع لعقيدة جماعة أخري فإنها تتبني تلك العقائد المفروضة ظاهرياً وتمارس عقائدها ضمنياً عبر آليات المسايرة، التضمين ، والعمل تحت تفسيرات خاصة .

المؤسسات

المؤسسات الاجتماعية من الأسرة إلي الدولة هي في جوهرها الأدوات التي من خلالها يتم تحديد التراتبيات الاجتماعية من خلال تحديد الملكيات وتقسيم العمل والواجبات ومعني الحقوق .وهي جوهرياً الأبطأ تغيراً ولا نعني هنا التغير الظاهري ، حيث تحل جماعة محل أخري ، إنما التغير في الوظائف التي تؤديها المؤسسة المعينة . وإذا أخذنا مؤسسة الأسرة كمثال فمفهوم الأسرة يختلف من ثقافة إلي الأخرى فنمط الأسرة التقليدي القائم علي النظام الأبوي المتشدد ونمط الأسرة الممتدة ((كخاص)) يخلف عن نمط الأسرة في المجتمع المدني الحديث ((كعام)) فإن التغير يأخذ وقتاً طويلاً باتجاه نمط الأسرة في المجتمع المدني . وفي المدينة يتم في مرحلة من المراحل استبدال القبيلة ـ التي لم تعد موجودة كما في القرية ـ بالحزب السياسي أو فريق الكرة أو المذهب الديني ..إلخ .

ملاحظات حول الجدل الثقافي

أ/ عموماً :

1 ـ يتم التجانس والقبول التبادل بصورة أكبر وأسرع علي مستوي الهوامش أو المتحول من محددات الثقافة، وتبقي الفوارق في المحددات المركزية أو الثوابت .

2 ـ الاكتساب والاستيعاب يفرض تزحزح المركزيات الثقافية باتجاه بعضها مما يؤدي إلي نشوء أطر جديدة ومركزيات جديدة .

3 ـ نشوء ثقافة جديدة يعني تغير شروط المعقولية وتغير المركزيات والأطر وأن الثقافة الجديدة تحمل بالضرورة جزء من مكونات الثقافات التي قامت عليها ولا يكون صحيحاً اعتبارها مجرد امتداد لإحدي الثقافات المكونة لها .

ب/ الهيمنة والقهر الثقافي :

حين تقوم جماعة بفرض سيادتها علي جماعة أخرى ، فإنها من خلال وسائط السلطة وأجهزة الإعلام تحاول فرض ثقافتها = ثقافة الغالب ، علي الجماعة الأخرى وإلغاء ثقافتها = ثقافة المغلوب ، وذلك بمحاولة تسييد معاييرها هي ومحاولة إعادة إنتاج تلك الجماعة داخل منظومة ثقافة السلطة = الفعل الأيدولوجي . ولكن لأن الثقافة لا يمكن إلغاؤها ؛ فإن الحوار يتحول إلي الصراع الثقافي حيث تستعمل الجماعة المسودة كل الوسائل من أجل المحافظة علي ثقافتها وذلك عن طريق : ـ

1 ـ التضمين : وهو عملية إدخال بعض العناصر وممارستها باسم الثقافة السائدة .

2 ـ المسايرة : هي إعلان القبول وممارسة الضد .

3 ـ الابتذال : وهو تشويه المفاهيم والقيم الخاصة بالثقافة المفروضة .

ج/ الاستلاب الثقافي :

في بعض الحالات لا تستطيع جماعة معينة أو أفراد من جماعة معينة مقاومة الهيمنة والقهر الثقافي ، فتحدث حالة الاستلاب الثقافي حيث يجد الأفراد أنفسهم خاضعين لمعايير الآخر التي تسلب من داخلهم إيمانهم بأنفسهم وقيمة ذواتهم وترسخ فيهم الأحساس بالضآلة الذي يتحول إلي مرض نفسي/ اجتماعي يعبر عن نفسه في الظواهر التالية :-

1 ـ ازدواجية القيم ، التي يكون دائماً مصدرها الآخر ، أو ضعف الاستقرار القيمي وغياب الهدف من الحياة اللجوء في كثير من الأحيان إلي إدمان الخمر أو المخدرات .

2 ـ الاغتراب : وهو عدم الإحساس بالانتماء للمجتمع .

3 ـ الافتقار للفاعلية والإبداع .

4 ـ التطرف بكافة أشكاله .

5 ـ الاتباعية العمياء و التماهي في الآخر .

3 ـ من الثقافة إلي الدولة

في الفقرات السابقة تناولنا مفهوم الثقافة، ونشأتها، وتطورها عبر منهج الجدل الثقافي، فما هي الدولة؟

تعريف : ـ **الدولة** هي بنية السلطة عبر التاريخ ووظيفتها من وظيفة السلطة ، وهي تحديد وتنظيم العلاقات داخل المجتمع . إذن ماهي السلطة ؟ وكيف نشأت وتطورت وانبنت عبر التاريخ إلي أن صار لدينا ما يعرف بالدولة ؟ .

السلطة(*) : المقصود هنا السلطة في مستواها التاريخي الاجتماعي . ونعرفها هنا بأنها عملية بسط السيادة بواسطة إنسان علي إنسان آخر بحيث يصبح لا مفر للإنسان المسود من القيام بالفعل المطلوب منه القيام به إيجاباً بالتنفيذ أو سلباً بالتمرد وتحمل تبعات ذلك، بالاقتناع أو بالإكراه . والسلطة بهذا التعريف هي ظاهرة ثقافية ، تجد أسس نشأتها وتطورها داخل الثقافة، وتتحدد بمحدداتها ، وتعتبر محورا أساسيا من محاور الجدل الثقافي .

نعود الآن إلي تصورنا للبناء الثقافي الذي شيدناه سابقاً لنتلمس مواقع أقدام السلطة داخل تلك الفضاءات. واستناداً علي تعريفنا للسلطة ؛ فإنه لا توجد سلطة علي مستوى **الإنسان الأول** قبل نشأة **الثقافة/المجتمع** لأنه لا توجد عملية بسط سيادة بواسطة إنسان علي الآخر إذن متى نشأت هذه السلطة وكيف ولماذا ؟ .

1 ـ السلطة البسيطة

نأخذ القبيلة (**) كعتبة للانطلاق منها كبداية إلي **ما قبل** ،لسبر أغوار نشأة السلطة ، وإلي **ما بعد** لدراسة تطورها. القبيلة هي جماعة ذات ثقافية ولها تاريخ نشأة وتطور مشترك ، داخل حيز هذا التاريخ بالتأكيد كانت هناك أفكار وعادات وتقاليد ومؤسسات، وقد ترسخت عبر توارثها من جيل إلي جيل، فلابد لأي فرد يولد وينشأ داخل هذه القبيلة أن يكون ملتزماً التزاماً ما تجاه هذه القبيلة وأفرادها، وهذا الالتزام يقوم علي سلطة التقاليد والأعراف، وقد لا يكون الإلزام مباشراً، ولكن علي الأقل هناك أناس لهم احترامهم وبالتالي الخضوع لهم باعتبارهم المعلمين، والمفسرين لمسألة الصواب والخطأ في السلوك أو أقوياء مخيفين ، هذا أفق السلطة **ما قبل** .

ما بعد : ـ في تاريخ ولي ديورانت يحكي عن قبيلة (بدائية) اسمها "**دياك**"، كان أفراد هذه القبيلة إذا ما واجهتهم مشكلة مع قبيلة أخرى ، وعهدوا أمرهم إلي أشجعهم وأكثرهم قوة، وأطاعوه طاعة عمياء إلي أن ينتهي الأمر فيعود فرداً عادياً بعد ذلك ، ولكن فلنفترض أن المشكلة ليست الحرب ولا تحتاج إلي القوة والشجاعة ، وإنما إلي الذكاء الفكر ، فإننا قياساً نستطيع أن نقول أنهم سيختارون أكثرهم فطنة أو حكمة أو أكبرهم سناً ويعهدون إليه أمرهم ليفكر بالنيابة عنهم ويطيعونه طاعة عمياء إلي أن تحل المشكلة بشكل أو آخر .

صرنا الآن نقترب من دلالة مفهوم السلطة الأساسي ، ونخلص إلي الآتي : ـ

أ/ **السلطة تتحدد بشيئين :ـ**

1 ـ القوة المادية ـ العنف.

2 ـ القوة المعرفية ـ الفكر .

ب/ إن السلطة في الأصل هي سلطة الجماعة ، تمنح بواسطة التفويض ـ الاختيار ـ لجزء من الجماعة ، فرد أو مجموعة أفراد من هذه الجماعة .

ج/ إن الوظيفة التي من أجلها تفوض السلطة وتمنح هي تحقيق خير ورفاهية الجماعة كلها.

والآن فلنتصور (وهذا ما حدث في يوم من أيام التاريخ) أن الأول ـ أي القوي الشجاع قد رفض أن يعود فرداً عادياً ، واستغل قوته وشجاعته وأرهب الآخرين وظل يمارس السلطة عليهم ويوظفها لمصلحته. وقام الثاني ـ المفكر الذكي ـ بخداعهم واستنباط فكرة بقائه علي السلطة التي منحوها له في البداية للضرورة المعينة ولم يتنازل عنها . هنا بداية البداية لطريق الصراع الطويل حول السلطة الذي لا ينتهي، ولابد أنه في يوم من أيام التاريخ اجتمع الأول والثاني، ودخل الناس في مأزق السلطة الذي هم فيه .

نتائج : ـ

أ/ بعد أن كانت السلطة سلطة الجماعة ومن أجل خير ورفاهية الكل ، صارت لفرد أو بعض الأفراد داخل الجماعة تمارس وتوظف لخيرهم ورفاهيتهم في المقام الأول .

ب/ بعد أن كان الإنسان يملك كل نتاج جهده وعمله ولا يتنازل عنه إلا باختياره ، صار الآن يتنازل عن جزء منه مكرهاً دون أن يعود إليه بأي شكل من الأشكال .

خلاصات : ـ علي المستوى المذكور أعلاه، تعتبر السلطة بسيطة ، بمعني أنه إذا رفض فرد أو مجموعة من الأفراد عملية الإكراه ، يمكنهم أن يذهبوا ويؤلبوا بقية أفراد القبيلة لخوض صراع مباشر وملموس لإعادة الأمور إلي نصابها، أو أن يحملوا أشياءهم ويرتحلوا إلي مكان آخر لا تصل إليه يد السلطة بشكلها المعني . ولكن مع مرور الأيام وتعاقب الأجيال ، بعدت الشقة عن الحدث الأول ، وصار الذين يولدون في مخادع السلطة بشكلها المنحرف يرثون الأمر ضمن ثقافة القبيلة وكمسلمة محروسة بالسيف وصومعة التقاليد . هنا دخلت السلطة بالمعني المنحرف حصناً حصيناً ولم تخرج منه .

بواسطة هذه السلطة كان يتم تحديد العلاقات ـ تقسيم العمل وقوانين الملكية والواجبات ـ وبالتالي خلق التمايزات الاجتماعية وتبريرها مما أدى إلي ظهور التراتبيات الاجتماعية في الحقل الاجتماعي الثقافي التاريخي لوجود الإنسان .

مع تطور الثقافات ، تطورت السلطة وأدواتها:

أ/ **علي مستوى القوة المادية،** تطورت أدوات العنف = الأسلحة تطوراً كبيراً وبقدر تطورها اكتسبت السلطة منعة .

ب/ علي مستوى الفكر ، ظهرت الأيديولوجيات والأديان والأساطير وصارت سلاحاً تبريرياً أقوي من الأسلحة المادية والجيوش .

ج/ علي مستوى التاريخ ، تطورت التجارب وتراكمت وترسخت التقاليد وتوطدت أعراف وقواعد السلطة ، وأصبحت أكثر تعقيداً وبذلك امتلكت خرائط أفقها التالي تجاه السلطة المركبة . ومناط البساطة هنا هو **أولاً** : علي مستوي المكان كان مدي هذه السلطة قصيراً حيث هناك في الأرض متسع من المكان لا توجد فيه ولا تصله يد هذه السلطة يمكن الخروج عن سلطة القبيلة إليه . **وثانياً:** أما علي مستوى الزمان فإنه في فجر التاريخ لم تكن تقاليد السلطة قد تعقدت كثيراً .

2 ـ السلطة المركبة

بالفهم الجدلي ، هذه المرحلة تحمل عناصر ممن سابقتها وتنبني عليها ، فبعد الحصول علي الأدوات اللازمة للانتقال من مستوى القبيلة ـ بالمفهوم التاريخي المحدد سابقاً ـ بحثاً عن امتداد إلي ما وراء الحدود القائمة اتجهت تلك القبائل نحو أفق آخر وخرائط أخرى لمد سيادتها علي أناس آخرين وقبائل أخرى عن طريق الهجرات والحروب لتكون الممالك والدويلات، وتصارعت الممالك والدويلات فيما بينها وخلال ذلك كانت السلطة تتعقد مادياً بتطور الأسلحة ومعنوياً وفكرياً بتطور مفاهيم السلطة حتى بلغت أبعاداً ميتا فيزيقية، وأصبحت في كثير من الأعراف وكأنها شأن من شئون الآلهة ، ولخدمتها ، وما علي البشر إلا الطاعة . وخلال ذلك توطدت وتعمقت تقاليد الحكم وتعمقت معها التمايزات الاجتماعية وظهرت التراتبيات الاجتماعية وانقسم الناس إلي آلهة ونبلاء وعبيد وظهرت الأيديولوجيات والقوانين التي تبرر ذلك وتكرسه .ولكن كان هناك متسع في الأرض يمكن أن تذهب إليه ـ خارج خارطة المملكة أو الدويلة ـ جماعة ما إذا فشلت في تغيير الأوضاع من الداخل ، لتبدأ من جديد ، ولكنها تحمل معها هذه المرة مفهوم السلطة مصدر الصراع ضمن بنية وعيها . ومع ظهور بوادر السياسة * التي أصبحت حرفة بعد ذلك وامتلكت السلطة خرائط أفقها التالي .

3 ـ السلطة السياسية أو الدولة بشكلها الراهن

بالمفهوم الجدلي أيضاً، هذه المرحلة تحمل جزءاً من عناصر المرحلة السابقة وتنبني عليها. وتختلف عنها في أنه لا يمكن التخلص من هذا النمط من السلطة إلا بالعمل علي تغييره من الداخل ، فبعد تطور السلطة وأدواتها المتمثلة في :ـ

أ/ الأسلحة المتطورة والجيوش والعنف الماحق .

ب/ ظهور الأيديولوجيات الكبرى وتمددها .

ج/ تجذر مفهوم السياسة .

ظهرت الوضيعات التاريخية الراسخة وتقاليد الحكم الجبارة التي تحرسها هذه الأيديولوجيات والجيوش وألوان السياسة ، ولم يعد من مفر أو ملجأ إلا وتوجد فيه السلطة في شكل الدولة، ولم يتبقَّ إلا وسيلة النضال من داخل بنية السلطة ـ الدولة ـ من أجل خير ورفاهية الشعوب باستنهاض الفكر واستنباط المعالجة والحشد والتنظيم والقيام بالثورات الاجتماعية . وهذا النضال عمل تاريخي أي تراكم نضالات ونضالات ضد الانحراف الوظيفي والتمايزات الناتجة عنه وهذا النضال قد ظل يتطور أيضاً مع تطور السلطة، وقد استطاعت بعض الشعوب أن تحقق الكثير لإعادة الوظيفة الإيجابية للسلطة.

4 ـ الاقتصاد

تعريف : ـ الاقتصاد هو عمليات الإنتاج وتبادل المنتوج المادي والقواعد التي تنظم هذه العمليات. هو عملية كسب العيش وما ينتج عنها من علاقات. والقيمة التي يدور حولها الصراع سلباً وإيجاباً هي الملكية ، سلباً من قبل المستغلين ـ بكسر الغين ـ الذين يفرضون لملكية بالسلطة ويبررونها بالقوانين . وإيجاباً من قبل المستغلين ـ بفتح الغين ـ الذين يبررونها بمعيار الجهد والعمل الذي يبذلونه في الإنتاج .

إن معيار العدل ـ هذه القيمة الإنسانية الكبرى ـ يقرر أن الأصل في الأمر أن الإنسان يملك كل الحق في امتلاك كل ثمار جهده ويبادله وفق أسس عادلة وميزان عادل مع ما ينتجه الآخرين . ولكن السلطة تدخلت عبر التاريخ وأخلت بالموازين بدلاً من الحفاظ عليها ومازالت في أغلب الأحوال ، مما أدي إلي خلق التمايزات والتراتبيات الاجتماعية ، وقد ظلت هذه التمايزات تكرس وتُطبَّع وتبرر حتى أُخرجت قيمة العدل بمعناها الجوهري عن أفق النظر المباشر لدي الكثير من الشعوب .

إن وراء كل عملية اقتصادية ـ بالمعني التاريخي ـ تكمن السلطة ، ومن خلال تحديد القواعد والشروط المسبقة عبر قوانين العمل تنفي الحرية علي المستوي اليومي في حاجتنا للبقاء. وتنفي العدل بالإخلال بموازين التبادل وقوانين الملكية ، وتقنين التمايزات وحراستها نحن نتكلم عن علاقة الاقتصاد بالسلطة عبر التاريخ ، ولكنها في المستقبل قد تتدخل لمصلحة الحرية والعدل. إن متلازمة **اقتصاد/ سلطة** هي عملية جدلية ، مما يعني أن التحول في إحداهما يعني ويستضمن التحول في الأخرى .

الاقتصاد : نظرة تاريخية مختصرة *

أ/ مرحلة الاقتصاد البسيط : الإنسان الأول كان يجتهد لسد حاجته من الغذاء والكساء ، فإن صار لديه ما يفيض عن حاجته تركه أو منحه للآخرين أو خزنه. ولم تكن هناك شروط مسبقة أو قوانين عمل غير ظروف الطبيعة . إذن كل شئ هناك كان طبيعياً . ومع نشوء ظاهرة الثقافة وفي داخلها السلطة بدأ التهيؤ لمرحلة تالية .

ب/ مرحلة الاقتصاد الاكتفائي : بالمفهوم الجدلي هذه المرحلة انبثاق عن المرحلة السابقة ، هي تنبني عليها وتحمل بعض عناصرها .ومن ذلك اليوم الذي نشأت فيه السلطة ورفض أن يعود ذلك الشخص في الجماعة إلي مكانه فرداً عادياً وصار رئيساً للجماعة سواء بالإقناع أو بالقوة ، فإنه بذلك تم اختراع مهنة جديدة، وصار الإنسان يكتسب حاجته لا من جهده وحسب ولكن من جهد الآخرين أيضاً ، وصار علي الفرد في تلك الجماعة أن يبذل جهداً أكبر من المطلوب لسد حاجته هو وحاجة ضرورة وجوده داخل الجماعة ، ليذهب ناتج المجهود الإضافي لرفاهية مالك السلطة وفي عمليات التبادل اخترعت السلطة وسائل الإخلال بمعيار العدل وموازينه وفي مراحل الزراعة حددت السلطة حيازة الأراضي وقوانين الملكيات، ودخل الإنسان حيز

الممتلكات. وتم التنظير والتبرير لتلك المفاهيم وترسيخها، لكن إلي هنا يظل الناس يتحركون لإنتاج ما يكفي حاجتهم، حتى أن ما يتم إنتاجه للتبادل يكون الهدف منه سد الحاجات وهو غالباً ما يكون اقتصاداً زراعياً أو رعوياً أو الاثنان معاً. من هنا انبثقت فكرة ومهنة التجارة كمهنة قائمة بذاتها ومع تطورها بدأ التهيؤ لمرحلة تالية .

ج/ الاقتصاد التبادلي :

هو النمط الأكثر تعقيداً ، فمع تطور وسائل الإنتاج متزامناً مع تطور التجارة ، وظهور الصناعة والتعدين كبر حجم فوائض الإنتاج وتطورت ونمت رؤوس الأموال في التجارة ، وتجاوز الطموح سد الحاجات والاكتفاء إلي تنمية رؤوس الأموال ـ كمفهوم جديد يضاف إلي معطيات مفهوم الاكتفاء ـ وتضخيم الملكيات، وصاحب ذلك ظهور الإقطاع وتطور قوانين العبودية والاستغلال كتزامن جدلي مع ظهور الإمبراطوريات . وتم إرساء قواعد أكثر نفاذاً في تحديد علاقات الإنتاج ، علي مستوى المنتج/المالك/الإنتاج ، وعلي مستوي تبادل الإنتاج لجني أكبر قدر من الأرباح وتعمقت في تلك الفترات التمايزات الاجتماعية التي أفرز صراعها نمط الدولة البرجوازية/الرأسمالية كما هي في أوروبا الحديثة وبدأ التنظير لما بعد البرجوازية/الرأسمالية نحو أفق الاقتصاد الاشتراكي الذي يهدف ـ نظرياً علي الأقل ـ إلي إعادة الملكية إلي أصحابها الحقيقيين .

في ختام هذه الفقرة نشير إلي شيئين :

أولاً : ـ اختفاء نمط الاقتصاد البسيط .

ثانياً : ـ أن هناك تعايشاً بين أنماط الاقتصاد الاكتفائي والاقتصاد التبادلي في أنحاء كثيرة في العالم اليوم ووجود تداخلات ومستويات انتقالية متعددة بين نمط الاقتصاد الاكتفائي والاقتصاد التبادلي .

الفصل الثاني

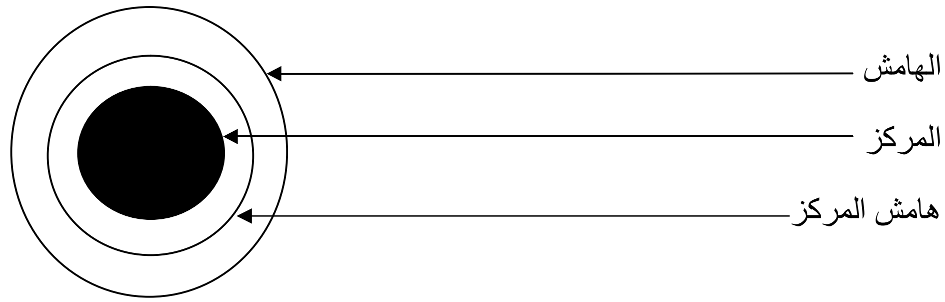
المقاربات المنهجية

مقاربة منهجية لجدلية المركز والهامش

أن في داخل كل حقل ثقافي / اجتماعي / تاريخي محدد عدد لا نهائي من الجدليات، فهناك علي سبيل المثال، جدلية ثقافة/سلطة ، سلطة/ اقتصاد، فرد/ مجتمع، قديم/ جديد، مركز/هامش، مرحلة سابقة / مرحلة تالية ..إلخ . وفي الواقع فإن تطور كل محور ـ جدلية ـ يحدث متزامناً ومترابطاً مع المحاور الأخرى، ومتزامناً ومترابطاً مع التطور الكلي لثقافة/مجتمع في إطار التاريخ، وإن عملية الفصل هي عملية إجرائية للشرح التوضيح إنطلاقاً من الاستقلالية النسبية لكل من هذه المحاور، ولا تعني بأي حال من الأحوال أن السلطة تتطور بمعزل عن التطور الاجتماعي أو الاقتصادي أو العكس . ولأنه في كل حقل ثقافي/مجتمعي/تاريخي محدد، محاور أساسية، وقد تم بالفعل الفصل الإجرائي لمحور السلطة ومحور الاقتصاد، يبقي هنا محور أساسي ثالث ، هو المحور الاجتماعي، بمعنى العلاقات المستقلة نسبياً عن كل من علاقات السلطة ـ السياسي/الأيديولوجي ، وعلاقات الإنتاج ـ الاقتصادي، وهو يختص بعلاقات الجماعة كجماعة ووضع الفرد أو الكيان المميز داخل المجتمع من خلال تقسيمات واقعية . فعلي مستوي الجنس ـ رجل/امرأة، أو التقسيمات العمرية، كبار/صغار ، أو التقسيمات المبنية علي النظرة التقييمية ـ غني/فقير، متعلمين/جهلاء، أذكياء/أغبياء، أو التقسيمات العرقية ـ بيض/سود ، أو التقسيمات الأخلاقية مثل طيب/شرير، مؤمن/كافر، محترم/منبوذ ..إلخ . ومن الآن فصاعداً فأننا سنستعمل كلمة اجتماعي اصطلاحيا للدلالة علي هذا المستوي من العلاقات داخل كل هو المجتمع كمحور يضاف إلي السياسي المختص بعلاقات السلطة، والاقتصادي المختص بعلاقات الإنتاج. وتصبح علاقة ثقافة/ مجتمع هي ثقافة/(سياسي/اقتصادي/اجتماعي) ، حيث قمنا بإجراء منهجي بالانطلاق من الثقافة كشمول، وتفكيك المجتمع إلي محاور أساسية ، مع اعتبار الترابط الداخلي بين هذه المحاور والتراتبية الاجتماعية الناتجة عنها/ المنتجة لها .

المقاربة :

إبان شرحنا للجدل الثقافي، تناولناه من خلال محورين ؛ محور رأسي يتعلق بجدل القديم والجديد ومحور أفقي يتعلق بجدل الثقافات المتعددة ، وفي كل ذلك كنا ننظر إلي الثقافة من زاوية محدداتها باعتبارها المتحول، والثابت ـ بالمعني النسبي الإجرائي ـ هو التراتبية الاجتماعية ، لأنه فعلاً في فجر التاريخ وصبحه كانت التراتبية الاجتماعية ثابتة أو غير موجودة. ولكنه مع تطور التاريخ صارت المتحول لتصبح محددات الثقافة هي الثابت ـ بالمفهوم النسبي الإجرائي ـ لتصبح بنية الثقافة منظوراً إليها من زاوية التراتبية الاجتماعية دائرة لها مركز وهامش بينهما درجات متعددة نسميها مجملاً هامش المركز . لتصبح من منطلق بنية التراتبية كالآتي : ـ



أ/ المركز : ويتشكل من الحكام والوزراء والنبلاء أو الأرستقراطية وما يرتبط بهم من زعامات رجال الدين.

ب/ هامش المركز : ويتكون من التكنوقراط والتجار وجمهرة رجال الدين أو (الحرس الأيديولوجي) .

ج/ الهامش: ويتكون من العامة/ الرعاع / الجماهير/ الشعب .. إلي آخر الأسماء .

أما من زاوية الصراع فكالآتي: -

المحاور	المركز+هامش المركز	الثابت =محددات الثقافة	الهامش
السياسي	السيادة	المؤسسات، العقائد، العادات والتقاليد	الخضوع للسيادة
الاجتماعي	الفوقية	الآداب والفنون، الزي	الدونية
الاقتصادي	الرفاهية	اللغة المنتوجات المادية	العمل والإنتاج

ميكانيزمات الصراع في جدلية المركز والهامش

1 ـ المحور الرأسي

حيث يدور الصراع ـ جدلية المركز والهامش في الثقافة الواحدة ـ حول التراتبية الاجتماعية عبر ميكانيزمات التمركز/التهميش . وهي : -

أ/ من جانب المركز :

(ا) إعادة الإنتاج .

(اا) الترميز التضليلي .

(ااا) النفي، الاستقطاب ، القمع .

ب/ من جانب الهامش :

(ا) المقاومة السلبية .

(اا) الاستشعار والتنظيم .

(ااا) الحرب.

(iv) الثورة .

أ/ ميكانيزمات المركز:

(ا) إعادة الإنتاج : هو عملية تربية الناس وفق محددات الثقافة وتراتبيها الاجتماعية للحفاظ علي الوضعية المتفوقة للمركز ، واستمرار هذه الوضعية في وجه الصراعات التي تفرزها التناقضات التلقائية في جدلية المركز/الهامش ، وذلك من خلال تحويل محددات الثقافة- الثوابت - إلي أسلحة أيديولوجية لتبرير الممارسات والمصالح الناجمة عن/القائمة علي التراتبية الاجتماعية .وفي حالة ظهور أفراد من الهامش فيتم إعادة إنتاجهم في المركز أو هامشه ليصبحوا جزءاً منه .

(اا) ميكانيزم الترميز التضليلي : هو في الواقع عملية تمثيلية يستعملها المركز عند استشعاره حدة التناقضات وبوادر التمردات والتغيرات لإضفاء شرعية واستمرارية للأوضاع وذلك من خلال شكلين :

الأول :- تمثيل العدل ، كأن يقوم الحاكم مثلاً بالانتصار لفرد من العامة في قضية معينة أو مشاركة العامة في بعض الأمور مثل الطقوس الاجتماعية والدينية للإيحاء بأن المساواة والعدل مكفولان ، في الوقت الذي تظل فيه توجهات الواقع هي هي ، أي تغييب العامة -الهامش .

الثاني : - استيعاب أفراد من العامة لتمثيلهم في المركز لاعطاء انطباع بالمشاركة خاصة في حالات التململ والضيق وظهور بوادر التمردات والثورات . وغالباً ما يكون هؤلاء الأفراد من المتفوقين وقادة الرأي وسط العامة . في مقابل ذلك يتم تحسين أوضاعهم ، توطئة لاستيعابهم بشكل نهائي في المركز أو هامشه بعد تمييع الصراع وتغييب العامة = الهامش .

(III) الاستقطاب والقمع : في حال ظهور التمردات والثورة التي تهدد الأوضاع برمتها ؛ فإنه يتم الاستقطاب والقمع للأفراد والجماعات الثائرين ، وذلك من خلال محاربتهم معنوياً وأيدولوجياً بتشويه حقيقتهم ، أو مادياً من خلال استعمال الجيوش والأسلحة .

ب/ ميكانيزمات الهامش :

(I) المقاومة السلبية : من خلال الإحساس بوطأة الواقع والإحساس بالظلم يبدأ التمرد علي التراتبية الاجتماعية ، والسعي للحصول علي أوضاع أفضل من خلال وسائل سلبية مثل الهروب والهجرات ، أو محاربة وطأة الواقع من خلال الإساءة إليه عبر المأثورات الشعبية مثل الأمثال والنكات ، وأو عبر الآداب والفنون ، أو الاستنجاد بالآلهة بالدعاء والأمنيات والأحلام بزوال الواقع المحدد .

(II) استشعار الذات والوعي بالظلم والعمل علي تغييره من خلال التنظيم والمطالبة بالضغط علي المركز لتغيير الأوضاع .

(III) الحرب : عندما تشتد وطأة الواقع وتتعمق التناقضات تقوم بعض الجماعات بالعمل علي الانقلاب علي الأوضاع وتغييرها بالقوة ومن ثم الحرب .

(iv) الثورة : عندما تنضج عوامل المقاومة تقوم الثورة ، وهي التغيير الشامل الذي يهدم التراتبية الاجتماعية القديمة ومعاييرها ليقيم علي إثرها تراتبية جديدة علي أسس ومعايير جديدة .

هامش المركز

إن وضعية هامش المركز ـ الشريحة الوسطي ـ تتأرجح مواقفها في الصراع حسب اتجاه سير الأحداث، وهو وضع غالباً ما تحكمه المصلحة المباشرة . ونذكر أن ميكانيزمات الصراع ـ التمركز والتهميش ـ في جدلية المركز والهامش تحدث متآنية ومتداخلة ديناميكياً، وأن الفصل بينها هنا هو فصل إجرائي للشرح والتوضيح .

المحور الأفقي ـ جدلية المركز والهامش في حقل الثقافات المتعددة

عندما يتم جمع كيانات ذات ثقافات مختلفة داخل حقل كلية ـ دولة، مملكة ، إمبراطورية ـ يشترط تواجدها وتطورها داخله ، فإن الصراع في هذه الوضعية يكون أكثر شمولاً . أي الصراع الثقافي ، حيث التقابل يقوم بين كُل ضد كُل ـ ثقافة/ مجتمع مقابل ثقافة/مجتمع آخر ، ثابت ومتحول ضد ثابت ومتحول آخر وتتحول الثوابت = محددات الثقافة إلي أسلحة أيدلوجية في مواجهة الآخر. ولظروف مرتبطة بنشأة وتشكل حقل الكلية والمراحل التاريخية التي تمر بها الثقافات داخله حينذاك ، وبتدخلات عوامل السلطة لمصلحة إحدى الثقافات فإنها تتحول تلقائياً إلي مركز ويتحول هامشها إلي هامش المركز وتسعي إلي جعل ثابتها هو الثابت الكلي وتحاول تسييد

معاييرها وتعميمها في حقل الكلية وبسط سيادتها علي الثقافات الأخرى ومجتمعاتها وتحولها إلي هامش لها وهامش للوضعية التاريخية المتكونة .

ويدور الصراع بين المركز والهامش هنا بنفس ميكانيزمات التمركز والتهميش في جدلية المركز والهامش في الثقافة الواحدة ولكن الصراع هنا أكثر شمولاً حيث ما كان ثابتاً ومتفق عليه ضمنياً هو محرك أساسي ومرجعية الاختلاف . ومن الآن فصاعداً فإننا عندما نتحدث عن **(جدلية المركز والهامش)** فإننا نعني هذا المستوى أي الصراع بين الثقافات المتعددة .

جدلية المركز والهامش

تعريف: هو منهج متعدد محاور الجدل، نحلل بواسطته وضعيات تاريخية معينة، حيث نعاين هذه الوضعيات من خلال ميكانيزمات التمركز والتهميش التي يدار علي أساسها الصراع .

1 ـ محاور الجدل الثقافي

أ/ المحور السياسي ـ الأيدلوجي .

ب/ المحور الاقتصادي .

ج/ المحور الاجتماعي .

هذه المحاور ليست منفصلة عن بعضها ، وهي أساسية بنفس القدر في عملية الجدل **الثقافي ، ويحدث جدل المركز والهامش حيالها بشكل متآني *synchronous* ولا يمكن معالجة** الإشكاليات الناجمة إلا من خلال المعالجة المتآنية لما يفرزه الصراع عبر هذه المحاور، أي المعالجة من خلال الحلول الشاملة . هذا يعني أن التنظير والعمل من خلال أحد المحاور أو بعضها يفضي إلي رؤية ناقصة ومعالجة تؤدي إلي بروز إشكاليات جديدة تضمن استمرار الصراع وفق جدلية المركز والهامش حيث تعود الأمور إلي نقطة البداية، وبذلك يفقد الفكر والعمل جدواه، ويصبح النضال الفكري ـ بمعنى إنتاج المعرفة ـ والسياسي ـ بمعني ممارسة السلطة ـ مفرغاً ولا يقود إلي تطور إيجابي .

2 ـ الوضعيات التاريخية المعينة التي تنطبق عليها شروط المنهج :

هي تلك الوضعيات التي تدرج فيها كيانات اجتماعية مختلفة ثقافياً ويفرض عليها حقل كلية يشترط تواجدها وتطورها داخله، هذا يعني أن هذه الكيانات مستقلة في الأصل عن بعضها البعض، وأنها لم تختر التواجد داخل حقل الكلية الذي أوجد وتم إسقاطه عليها (أي غلبة شروط التكون الظرفية على التاريخية) . إن أبرز مثال لهذه الوضعيات هو بعض الدول التي صنعت بواسطة الاستعمار، حيث تم جمع كيانات اجتماعية ما قبل برجوازية أو ما قبل رأسمالية ذات ثقافات متعددة في إطار شكل الدولة البرجوازية الرأسمالية ((الدولة الحديثة)) التي نسميها هنا حقل الكلية . والكيانات ما قبل البرجوازية هي القبائل والممالك والدويلات شبه الإقطاعية التي لم تتطور تاريخياً إلي مرحلة (الدولة الحديثة) = الدولة البرجوازية الرأسمالية، فالنموذج الذي جلبه الاستعمار هو نموذجها. وبمجرد وقوع هذا الحدث، يبدأ الصراع الثقافي تلقائياً ويتطور وفق قوانين جدلية المركز والهامش من خلال ميكانيزمات التمركز والتهميش بين المركز والهامش الذين يتكونا تلقائياً ومن خلال عملية الترتيب و إعادة الترتيب داخل حقل الكلية ـ الدولة ـ تتبدى ملامحهما . وحيث تتوفر ظروف أكثر ملاءمة لإحدى أو بعض الثقافات وكياناتها الاجتماعية لأن تحتل مواقع استراتيجية في مسرح الصراع داخل هذه الوضعية الجديدة، وبالتالي الإمساك

بالأدوات التي تضعها في مركز حقل الكلية ـ سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ـ متزامناً ذلك مع فعل معاكس ينحو بالكيانات الثقافية الأخرى نحو الهامش. ويصبح لدينا ثقافة مركز ومجتمع مركز واقتصاد مركز يتمفصل فيه العرق والدين والتقاليد مع الإقتصادي والسياسي والتراتبية الاجتماعية. وبنفس القدر ثقافة هامش ومجتمع هامش واقتصاد هامش تلعب محددات الثقافة دورا رئيسيا في عمليات الفرز بينه ومقابله ـ المركز . الأنه لكل كيان محددات ثقافته التي من خلالها نظرته لذاته وللآخر ووضعه في التراتبية الاجتماعية الكلية الذي يحدد توجهه في عملية الصراع . ولأنه في مثل هذه الوضعيات غالباً ما تقوم العلاقات وتتطور علي أساس اللاتوازن وذلك باستنزاف الهوامش لمصلحة المركز فإن الصراع يتطور باتجاه الأزمة التي لا يمكن حلها إلا بطريقتين :

أ/ **الاستقلال**: هو أن يقوم كيان ما أو بعض الكيانات بالانفصال عن الوضعية ليبقي خارج إطار حقل الكلية = الدولة.

ب/ الثورة : أو الولادة العسيرة بالضغط علي المركز لفرض التوازن، ووضع المركز في حجمه الطبيعي وتوزيع الفرص بالتكافؤ و إعادة ترتيب وتأسيس الحياة علي المستوي الثقافي ومن ثم السياسي والاقتصادي والاجتماعي علي هذا الأساس ، كل ذلك بفعل يقوم به (الشعب) .

ميكانيزمات التمركز والتهميش

من جانب المركز :

أ / **ميكانيزم إعادة الإنتاج** : هو عملية استيعاب الكيانات الأخرى وتربيها بمعايير ثقافة المركز إذ تتحول المحددات الثقافية إلي أسلحة أيدلوجية تفرض باستغلال أدوات السلطة ، ومن ثم الهيمنة والقهر الثقافي وانعكاس ذلك اقتصاديا في اختلال ميزان فرص العيش واجتماعيا في التمايز والتراتبية الاجتماعية القائمة علي الفوقية والاستعلاء SOCIAL SUPERIORTY الدونية الاجتماعية SOCIAL INFERIORITY وسياسياً من خلال الاستئثار بالسلطة ومركزيتها .

ب/ **ميكانيزم الترميز التضليلي** : هو عملية استيعاب بعض الزعماء وبعض الأفراد المتفوقين في الهامش وإشراكهم في بعض المواقع في المركز وتسليط الضوء عليهم لإعطاء انطباع مزيف عن المشاركة في مقابل منحهم امتيازات فردية وأسرية وتغييب القاعدة الاجتماعية / الثقافية التي ينتسبون إليها . من جانب آخر إدخال بعض العناصر من محددات الثقافات الأخرى مثل الآداب والفنون في المناسبات في الخطاب الرسمي للمركز لإعطاء انطباع بالمشاركة لإخفاء حقيقة القهر الثقافي .

ج/ الاستقطاب والقمع : في حالة استشعار كيان ما لذاته ورفض المعايير وتجلياها في الواقع فإن المركز يقوم بالقمع المعنوي من خلال الأيدلوجيا والقمع المادي من خلال استعمال الأسلحة والجيوش .

من جانب الهامش

أ/ **المقاومة السلبية** : وذلك بالتحايل علي المعايير التي تفرضها السلطة والتذمر والتعبير عن الضيق عبر المأثورات الشعبية والآداب والفنون أو بالدعاء ..إلخ .

ب/ **المحافظة** : هي عملية استشعار الذات في حلبة الصراع والإحساس بالظلم ومصدره والسعي للحفاظ علي كيان الجماعة الثقافي . ببعض الوسائل مثل الروابط الجمعيات الاجتماعية .

ج/ **التنظيم** : وهو عملية تكوين التنظيمات ذات الصفة السياسية بسبب الوعي بالظلم وبواقع الصراع، وذلك للمطالبة بتحسين الأوضاع أو المطالبة ببعض الحقوق . وفي المراحل المتقدمة تشكيل التحالفات للضغط علي المركز ومحاولة تحجيمه إلي حدوده الطبيعية .

د/ **الحرب الأهلية** : تبدأ غالباً من قبل الكيانات الأكثر تناقضاً مع المركز .

هـ / **الثورة** : هي درجة عليا من الوعي بالوجود والمصير الذي يؤدي إلي فعل تاريخي تشترك فيه أغلب الكيانات الممثلة (للشعب) لهدم الجدلية كلها (***Deconstruction***) لإعادة تأسيس الأوضاع وفق جدلية أخرى بمعايير مختلفة وشكل آخر .

ولأن الوضع الصحيح الذي يضمن التعايش السلمي والحوار الثقافي الاجتماعي يقوم علي الفرضيات التالية :

1 ـ تكافؤ الفرص علي المستوى الثقافي : بمعنى تحمل الآخر وقبول اختياره علي مستوى الفكر والممارسة أي القبول بمبدأ التعددية وترك مسألة الهوية المشتركة للانتخاب التاريخي الذي يتم أجيالاً بعد أجيال والاحتكام إلي مبدأ الحوار الثقافي بدلاً من الصراع والهيمنة والقهر لان التاريخ أثبت أن الثقافة لا يمكن إلغاؤها ما وُجِد حاملوها وأن الهوية لا يمكن فرضها وأن نتاج أي فعل من ذلك هو الحروب أو عدم الاستقرار في الحياة الاجتماعية .

2 ـ علي المستوى الاقتصادي السياسي : توفير الحد الأدنى من تكافؤ الفرص يكون معياره الأساسي قدرة الإنسان علي العمل في كل المواقع وبكل الوسائل المشروعة وليس الانتماء الثقافي أو السياسي أو العرقي وخلق الوسائل التي تسوق إلي التوازن في المجتمع .

3 ـ علي المستوى الاجتماعي : إزالة والوسائل والظروف التي تؤدي إلي تقسيم الناس إلي فوقية اجتماعية ودونية اجتماعية ، وحفظ حقوق الجميع في التعبير الثقافي علي مستوى المحددات والتراتبية الاجتماعية؛ فإن المركز يتبني دائماً أيديولوجيا تتناقض جوهرياً مع هذه الفرضيات لأن هذه الوضعية ـ جدلية المركز والهامش ـ لا تسمح بأيديولوجيا مركز منسجمة مع هذه الفرضيات . إن أيديولوجيا المركز قد تكون وطنية أو دينية أو براقماتية ، ولكنها تبقي في جوهرها هي هي .

أما أيديولوجيا الثورة التي تتبنى هذه الفرضيات جوهرياً فتنمو مع تطور الأحداث وتطور الوعي بحقيقة الصراع .

تجليات الأيدولوجيا في جدلية المركز والهامش

تعريف الأيديولوجيا :- هي كما يعرفها د.نعمان الخطيب ((مجموعة من الأفكار الأساسية التي تنبثق من العقائد والقيم المتصلة بتراث حضاري معين، لتصور بصفة شاملة ما هو كائن وما سيكون ، وترسم بذلك حركة الجماعة السياسية وتحدد ملامح أهدافها .))[2] أما **بولانتزاس** فيقول ((..لا تتكون الأيديولوجيا من منظومة من الأفكار والتصورات فحسب ، بل تنتصب علي سلسلة من الممارسات المادية والأعراف والعادات وأسلوب الحياة ، وتختلط كالأسمنت مع بنية مجموع الممارسات الاجتماعية بما فيها الممارسات السياسية والاقتصادية . وتلعب الروابط الأيديولوجية دوراً جوهرياً في تأسيس روابط الملكية الاقتصادية والتملك، وفي تقسيم العمل الاجتماعي داخل علاقات الإنتاج . كما لا تستطيع الدولة إعادة إنتاج وتوطيد السيطرة السياسية بالقمع والعنف العاري لوحدهما، و إنما تستعين بالأيديولوجيا لإضفاء الشرعية علي العنف ...))[3] . ويمكننا أن نعرفها بأنها مجموعة من الأفكار المشتركة لجماعة ما وظيفتها تبرير ممارسات ومصالح هذه الجماعة المادية أو المعنوية أو الاثنين معاً في حلبة الصراع الاجتماعي .

تجليات الايدولوجيا في واقع الصراع في جدلية المركز والهامش

نستلف* هنا تصنيفات ((بال))[4] للتحليل القياسي المخطط النفسي الاجتماعي ، التي تنظم مستوى العلاقات الإنسانية الاختبارية . وإذا اعتبرنا المساحة بين محيطي أي دائرتين متمركزتين متجاورتين من الدوائر التالية وضعاً لكيان اجتماعي ثقافي داخل حقل الكلية ـ الدولة ـ الذي تتحرك فيه العلاقات وفق جدلية المركز والهامش ، فإننا نحصل علي التصنيف التالي لهذه الكيانات من حيث القبول أو الرفض للعلاقات التي يفرزها حقل الكلية من خلال

أيدولوجيا المركز:

1 ـ أعلي درجات القبول والتضامن .

2 ـ الارتياح .

3 ـ الموافقة علي الأوضاع .

4 ـ التوجيه واقتراح بعض التعديلات .

5 ـ قد يعطي رأياً مختلفاً بعض الشيء .

6 ـ حياد يميل باتجاه المركز .

7 ـ حياد يميل باتجاه الهامش .

8 ـ يطالب بصيغة تحدد وضعه .

9 ـ يقترح صيغة تحج وضعه .

10 - لا يوافق علي الأوضاع .

11 - يبدي توتراً وانزعاجاً .

12 - يبدي روحاً عدوانية .

أما من خلال أيديولوجيا الثورة ؛ فإن العكس يحدث ويصبح الترتيب من أسفل إلي أعلي أي(1) مكان (12) و (2) مكان (11) .. وهكذا .

الخارطة التكوينية لكل مجموعة من المجموعات المصنفة أعلاه :-

1- الكيانات التي تبدي أعلي درجات القبول مع أيدولوجيا المركز ؛ وتتكون من الكيانات التالية :-

أ/ الكيانات التي تعبر أيدولوجيا المركز عن محددات ثقافتها ـ الثقافة المهيمنة ـ تخدم بشكل كامل مصالحها الاقتصادية والاجتماعية ، كأرستقراطية أو (شبه برجوازية) الطريق أمامها مفتوح لاحتلال مواقع أكثر تقدماً في سلم المصالح ـ التراتبية الاجتماعية ـ المرهونة ببقاء الوضعية لأطول فترة ممكنة .

ب/ جماعات ما قبل برجوازية تنتمي إلي ثقافة المركز وليس بالضرورة أن تخدم أيديولوجيا المركز مصالحها المادية ، وتمثل قطاع عريض من الكيانات التقليدية ـ غير المدينية ـ التي يقل الوعي عندها بطبيعة الصراع وقضاياه وهي كيانات تمثل هامش المركز .

ج/ بعض الأفراد والجماعات الذين تمت إعادة إنتاجهم ثقافياً مع احتلالهم بعض المواقع في سلم المصالح المادية . ويقل مصدرهم كلما اتجهنا إلي أقصي الهامش .

د/ بعض الأفراد الذين تضافرت بعض العوامل وأدت إلي احتلالهم مواقع استراتيجية داخل المركز مرهونة ببقاء الوضعية ، وهذا القطاع يمثله تيار الانتهازية من أبناء الهامش وهم غالباً من المتعلمين والسياسيين المنسلخين من واقعهم الأصلي الذين يتم استيعابهم عبر ميكانيزم الترميز التضليلي .

2 ـ الكيانات التي تبدي الارتياح لأيدولوجيا المركز وتتكون من :-

أ/ كيانات تنتمي إلي ثقافة المركز مصالحها مرتبطة بدرجة أقل وتأمل في أن تتحسن أوضاعها مع مرور الوقت وهم قطاع من شبه البرجوازية وبعض الأرستقراطية .

ب/ جماعات ما قبل برجوازية ناهضة تنتمي أساساً إلي ثقافة المركز وهي بادئة بالوعي بمصالحها ، مثل صغار التجار .

ج/ جماعات هامش تمت إعادة إنتاجها ثقافياً وتسعي لاحتلال مواقع أكثر تقدماً .

د/ إنتهازية مصالحها مرتبطة بدرجة أقل .

3 ـ كيانات توافق علي الأوضاع وتتكون من : ـ

أ/ جماعات ثقافة مركز شبه برجوازية ، مصالحها مرتبطة بدرجة أقل .

ب/ جماعات ما قبل برجوازية أكثر وعياً بموقعها داخل الوضعية .

ج/ جماعات هامش لم تكتمل إعادة إنتاجها ثقافياً وتحتفظ ببعض خصائصها .

د/ إنتهازية تسعي لاحتلال موقع أكثر تقدماً .

4 ـ كيانات تبدي التوجيه واقتراح بعض التعديلات ، وتتكون من : ـ

أ/ جماعات ثقافة مركز مصالحها متأثرة سلباً .

ب/ قوي حديثة منفلتة بوعي أكثر تقدماً بإشكاليات الصراع ، وغالباً ما يكون الاقتراح بتوسيع المشاركة لتحتل هي مواقع أكثر تقدماً مع جماعات أخرى من الهامش بغية توازنٍ ما مؤقت علي أساس الإبقاء علي الوضعية دون حدوث تغييرات جوهرية .

ج/ جماعات هامش تعرضت لعملية إعادة الإنتاج لدرجة ما ولكنها بدأت تكتشف تناقضات الواقع وتعي بإشكاليات الصراع في جدلية المركز والهامش .

د/ انتهازية مركز تم إقصاؤها من مواقع استراتيجية في المركز وانتهازية هامش تم إغراؤها لاحتلال مواقع أكثر تقدماً .

5 ـ كيانات قد تعطي رأياً مختلفاً ، وتتكون من : ـ

أ/ جماعات ثقافة مركز شبه برجوازية مصالحها مهددة .

ب/ قوي حديثة ـ قطاعات من المجتمع المديني ـ تطالب ببعض التغييرات في هيكل الوضع مع الإبقاء علي أساسه بقدر مصالحها ووعيها بإشكاليات الصراع .

ج/ جماعات هامش تعرضت لقدر من إعادة الإنتاج ولكنها واجهت تناقضات الصراع في الوضعية .

د/ انتهازية تختلف عن سابقتها اختلاف درجة .

6 ـ كيانات تبدي حياداً يميل باتجاه المركز ، وتتكون من : ـ

أ/ قطاع عريض من شبه البرجوازية الناهضة مثل التكنوقراط والأكاديميين وقطاعات من المجتمع المديني تري في المركز انتماءاً ثقافياً ـ هوية ـ سواء بالأصالة أو بإعادة الإنتاج ، لا تمانع من التغييرات الهيكلية ولكنها تفضل بقاء الأساس .

ب/ كيانات ما قبل برجوازية تنتمي إلي ثقافة المركز أو إلي ثقافات الهامش لم يتأثر وعيها كثيراً بتناقضات الصراع ، فهي غالباً جماعات ريفية زراعية أو رعوية .

ج/ إنتهازية .

7 ـ كيانات تبدي حياداً يميل باتجاه الهامش ، وتتكون من : ـ

أ/ قطاع عريض من شبه البرجوازية الناهضة وقطاعات من المجتمع المديني تري في الهامش انتماءاً ثقافياً ، ولا تمانع من التغيرات الهيكلية في الوضع بالرغم أنها تعرضت لقدر من إعادة الإنتاج .

ب/ كيانات ما قبل برجوازية تنتمي ثقافياً إلي الهامش ، لا تعي بإشكاليات الصراع وهي غالباً جماعات ريفية تقليدية منعزلة .

د/ انتهازية هامشية .

8 ـ كيانات تطالب بصيغة تحدد وضعها ، وتتكون من :ـ

أ/ جماعات ثقافات هامش استشعرت ذاتها أدركت تناقضها مع أطروحات أيدولوجيا المركز والواقع الذي تفرضه عليها، وقاومت محاولات إعادة الإنتاج لتحتفظ بكيانها ومن ثم المطالبة بوضع آخر ، وتفضل أن يبني علي معايير التعايش السلمي المذكور أعلاه .

ب/ قطاعات من القوي الحديثة وقوي المجتمع المديني التي اكتسبت الوعي بإشكاليات الصراع وهي تعمل علي مناصرة التغييرات الهيكلية المطلوبة لاعادة بناء الواقع وفق المعايير الضرورية للتعايش السلمي .

د/ فئات من الانتهازية .

9 ـ كيانات تقترح صيغة تحدد وضعها ، وتتكون من : ـ

أ/ جماعات ثقافة هامش تعرضت لقدر أكبر من التهميش والاستقطاب فاكتسبت من خلال الصراع وعياً بواقعها دفعها إلي العمل علي هدم الوضعية وتأسيسها علي معايير جديدة .

ب/ جماعات من قوي المجتمع المديني دفعها وعيها لتبني أيدولوجيا الثورة .

د/ أفراد من الانتهازية تري في الصيغة الجديدة موقعاً اكثر تقدماً .

10 ـ كيانات لا توفق علي الأوضاع ، وتتكون من : ـ

أ/ جماعات ثقافة هامش تتناقض مع المركز بشكل أكبر ، تتبني أيدولوجيا الثورة وتعمل بفعالية .

ب/ قطاعات من المجتمع المديني تتبني أيدولوجيا الثورة مدفوعة بوعيها وتعمل بفعالية .

ج/ أفراد من الانتهازية .

11 ـ كيانات تبدي توتراً وانزعاجاً ، وتتكون من : ـ

أ/ جماعات مهمشة لدرجة الاستقطاب ، بالإضافة لقوي من المجتمع المديني تتبنى وتعمل بأيديولوجيا الثورة وتري في الحرب جزء من الوسائل لتغيير الأوضاع .

12ـ كيانات تبدي روحاً عدوانية :ـ

وتتكون من جماعات تعرضت للاستقطاب الكامل وللظلم وتتبنى الحرب لإحداث التغييرات ، ولا ترضي بغير التغييرات الجذرية أو الاستقلال عن الوضعية برمتها .

تحليلات إضافية

إذا انطلقنا من نقطة تاريخية معينة وحاولنا استكشاف أشكال الحركة والانتقال وتبدل المواقع بين المجموعات المصنفة أعلاه ، فإننا نخلص إلي الآتي :ـ

1 ـ يمكن أن ينتقل الفرد داخل الوضعية من موقع لآخر في أي لحظة مع تقلص نسبة الانتقال بين طرفي التصنيف أي أن الشخص X يمكن أن ينتقل من الموقع (11) إلي الموقع (6) أو (3) وذلك لأسباب تخص وضعه الشخصي داخل الوضعية لتحقيق مكاسب فردية وهذا يفسر تواجد الانتهازية الواسع النطاق داخل الوضعية. أو يمكن للشخص Y أن ينتقل من الموقع (2) إلي الموقع المصنف (11) وذلك لأسباب تطور وعي ذلك الفرد بإشكاليات الصراع واكتشافه للمعايير الضرورية للتعايش السلمي وإيمانه به .

2 ـ الحركة الجماعية : إن حركة الكيانات والجماعات المصنفة أعلاه وانتقالها وتبدل موقعها يتم وفق ميكانيزمات الفعل ورد الفعل في جدلية المركز والهامش ويكون الانتقال متدرجاً صعوداً أو هبوطاً .

والآن فلنعاين ذلك من خلال ميكانيزمات التمركز والتهميش : ـ

فالمركز يسعى ويعمل علي أن تلقي أيديولوجيته والواقع الذي تفرضه أعلي درجات القبول والتضامن ومن ثم الاستمرارية ، يسعى لأن يتحول الارتياح في (2) إلي أعلي درجات القبول والتضامن (1) وتتحول (3) إلي (2) ويتحول (4) إلي (3) ..وهكذا إلخ، حيث يختفي (12) وفي مرحلة تالية يختفي (11) و (10) ..إلخ .

ولكن ذلك لا يحدث في الوقع بالشكل الذي يأمله المركز بسبب التناقضات التي تفرزها عملية الصراع وعمليات الإزاحة والاحتلال وتهديد المصالح الناجمة عن ذلك ، الذي يولد ردود أفعال وحركة معاكسة في الانتقال وتبدل المواقع ، وأهم ما في ذلك تقلص قابلية بعض الكيانات لعملية إعادة الإنتاج بسبب تناقضها العميق مع ثقافة وأيديولوجيا المركز مما يؤدي إلي استعدائها بواسطة المركز ومحاولة نفيها وتغييبها وبالتالي استقطابها فينتقل (9) إلي (11) أو (12) ويحل محله (6) أو (7) أو (5) وهكذا .

أما إذا نظرنا إلي المسألة من الجانب الآخر ، أي من زاوية أيديولوجيا الثورة ، فالهامش يسعى إلي أن تلقى أيديولوجيا الثورة والواقع الذي ستفرضه أعلي درجات القبول والتضامن ضداً علي أيديولوجيا المركز وواقعها ، ويعمل علي أن يتحول (10) إلي (11) = يبدي انزعاجاً وتوتراً ، ويتحول (9) إلي (10) لا يوافق علي الأوضاع، ويتحول (8) إلي (9) = يقترح صيغة تحدد وضعه . وهكذا إلي أن يختفي (1) وفي مرحلة تالية (2) وأن تستمر المسألة إلي أن تصل إلي درجة التراكم الكافية لإنجاز فعل الثورة في أقرب وقت ممكن ، ولكن في الواقع يبقي للتناقضات فعلها حيث يؤدي هذا التحرك إلي تهديد مصالح كثيرة مرتبطة ببقاء الوضعية مما يؤدي إلي زيادة التضامنات في المركز كأن ينتقل (3) إلي الموقع المصنف (1) لأن مصالحه تهددها الثورة .

في الواقع يحدث الانتقال وتبدل المواقع ديناميكياً صعوداً من أيديولوجيا المركز إلي أيديولوجيا الثورة، وهبوطاً من أيديولوجيا الثورة إلي أيديولوجيا المركز متآنياً جدلياً إلي أن يتطور الوعي الاجتماعي إلي الدرجة القادرة علي إنجاز فعل الثورة في نهاية الأمر ، وانتقال الصراع إلي مستوى جدلي آخر .

الفصل الثالث

مدخلات إنتاج الواقع التاريخي في السودان

1 ـ العلم والحضارة

أ/ **العلم** [5] : ـ هو المعرفة المنظمة التي تقوم علي ملاحظة الظواهر الطبيعية بغرض اكتشاف القوانين التي تحكم هذه الظواهر . أو هو المعرفة المحكومة بنظام معين وبالتحديد التي تخضع لمعايير التحقق وما يتناسل عن ذلك من امتدادات لا تتناقض مع هذه المعايير الأساسية. ويقابله ***science*** في اللغة الإنكليزية. هذا التعريف الاصطلاحي للعلم يحدد بشكل قاطع وحاسم مفارقة العلم منهجاً وحداً واختلافه عن أنواع المعارف الأخرى مثل الفلسفة والدين والأساطير والخرافات . هذا (**العلم**) هو أساس الحضارة ـ جدلية العلم/الواقع ـ التي هي درجة من درجات الثقافة ـ جدلية المعرفة/ الواقع، الحضارة مستوى ومحتوى تطور وهي التي تمكن الإنسان حاملها من الحصول علي حاجاته بأقل جهد ممكن وفي أقصر وقت ممكن، وما يتولد عن ذلك من قيم وعلاقات سلوكية ومعنوية. وتتحدد بمقدار العلم داخل الثقافة المعينة التي نسميها حضارة؛ أي أنها في النهاية مفهوم نسبي ، هذا يعني أننا عندما نتحدث عن حضارة ما فإن أول ما نعنيه هو هذا المقدار من العلم حسب زمان تلك الحضارة ومكانها .

إن الخلط اللغوي الحاصل بين مفهومي العلم ـ *science* ـ والمعرفة ـ *knowledge* ـ في اللغة العربية لابد من الانتباه إليه لأننا نسوق مقولاتنا هنا بهذه اللغة، وإن كل ميتا فيزيقي لا علاقة لمفهوم العلم به من حيث كونه حقيقة أم لا لأن العلم بالتعريف والاصطلاح والواقع حدوده الطبيعة ـ الفيزياء ـ وهو بهذا المعني يمثل قاسماً مشتركاً أعظماً للإنسانية متجاوزاً الحدود الجغرافية والسياسية، وأصبح معياراً مقبولاً أو يجب أن يكون كذلك حيال المفاهيم والمسلمات ، إضافة وإلغاءً للكائن أصلاً في الواقع .

حقيقة أخرى هي أن العلم مستقل في الأساس عن بقية المعارف الأخرى سواء الفلسفة أو الدين ، وأن تأثيره وتأثره بهما سلباً وإيجاباً يجب أن لا يتخذ حجة لنسف هذه الاستقلالية وافتراض تطابق ما والخلط ، إن الخلط بين العلم والفلسفة ، والعلم والدين خطأ كبير لأن الاختلاف بين العلم وتلك المعارف اختلاف حدود واختلاف منهج وإن الخلط وافتراض التطابق يعني أننا يجب أن نصل إلي نفس النتيجة عندما نطبق حدود ومنهج أحدهما علي الآخر، وهذا مالا يمكن أن يحدث لأننا إذا طبقنا حدود ومنهج العلم علي الفلسفة والدين فإنهما يفقدان معناهما . لأنه بسقوط الميتافيزيقيا يسقط الدين وتترنح الفلسفة تلقائياً ، كما أننا إذا هدمنا حدود العلم ومنهجه بإدخال الميتافيزيقيا والإخلال بمعايير التحقق وشروط التجربة فإنه لا يعود العلم علماً .

ب/ **الحضارة** : كما أشرنا سابقا، هي الثقافة منظوراً إليها من زاوية المحتوي العلمي وما يترتب عليه مادياً ومعنوياً داخل تلك الثقافة. وطالما مفهوم الثقافة يتضمن مفهوم الحضارة حيث الأول عام والثاني خاص، وإن كلمة حضارة قد ذهب بها الاستعمال بعيدا عن مجالها

الاصطلاحي ومدلولها الحقيقي وصارت كلمة للتباهي الأيديولوجي ، فإننا نقلل من استعمالها مؤقتاً حتى لا يتسرب المفهوم غير الحقيقي للأذهان ، ما دام المفهوم يأخذ وضعه الحقيقي داخل كلمة ثقافة .

2 ـ التكوينات الثقافية الأصلية في السودان

نعني بها الجماعات التي ظلت تحيا داخل الحيز الجغرافي الذي حدد لاحقاً بالحدود الجغرافية السياسية في ما صار السودان الذي هو موطنها الأصلي . وهي عبارة عن جماعات مستقلة عن بعضها البعض داخل حدودها الطبيعية والتاريخية أما في شكل جماعات زراعية مستقرة علي ضفاف النيل، أسست لنفسها أوضاعاً ونظماً أكثر تقدماً وأنماطاً من الحياة المدينية ـ الحضرية ـ مثل الدولة المروية في شمال السودان، أو مجموعات قبائل زراعية رعوية متوزعة في أنحاء ذلك الحيز ومتأثرة بدرجات متفاوتة بالفكر المسيحي الذي انتقل إليها بالإشعاع والتوصيل وليس عبر ميكانيزم الحمل حيث لم يثبت حدوث تغيرات ديموغرافية مسيحية ـ تحولات وتداخلات سكانية خلال انتشار المسيحية في السودان. هذا يعني أن المسيحية تم استيعابها وتبيئتها داخل الثقافات الموجودة أصلاً وأصبحت جزءاً من تلك الثقافات بمقادير متفاوتة قد تنعدم عند البعض كمؤثر خارجي قديم .

3 ـ المؤثرات الخارجية

إن الغزو بكافة أشكاله يأتي بدافعين أساسيين : ـ

أ/ مادي : للاستيلاء علي مصادر جديدة للثروة .

ب/ معنوي : لنشر أفكار يعتقد أنها ستخرج الناس من الظلمات إلي النور وأو من البدائية إلي الحضارة، وسواء سمي ذلك بالفتح أو بالاستعمار أو بأي اسم آخر فإن ذلك لا يغير من جوهر الأمر شيئاً، وينطبق ذلك كلياً علي الثقافة العربية الإسلامية كما ينطبق علي الثقافة (**الغربية**) المؤثرين الخارجيين **الأساسيين** في السودان. ومعيار التصنيف إلي داخلي وخارجي يقوم ببساطة علي المكان الذي نشأت فيه وتطورت الثقافة المعنية وأين يوجد مركز إشعاعها التاريخي .

أولاً: الثقافة العربية الإسلامية في السودان

بدأ السودان يتأثر بالثقافة العربية الإسلامية بشكل ملموس منذ منتصف القرن السابع الميلادي أيام المد الثقافي للثقافة العربية الإسلامية، وظل هذا المؤثر مستمراً كمصدر خارجي رئيسي وحيد إلي بدايات القرن التاسع عشر الميلادي حيث بدأت الثقافة الغربية تزاحم الثقافة العربية الإسلامية كمؤثر خارجي رئيسي آخر .

إن الثقافة العربية الإسلامية قد سلكت كل طرق الانتشار الثقافي في دخولها إلي السودان . بالإشعاع من خلال تناقل الأخبار والمفاهيم والقيم عن بعد ، وعن طريق التوصيل، من خلال وبواسطة أفراد يحملون تلك الثقافة ليعيشوا بها وسط السكان الأصليين ، أو بالحمل بواسطة جماعات قبلية استيطانية اختلطت بالسكان الأصليين .

ولأن الثقافة العربية الإسلامية بوضعها هذا قد أخذت موقعاً أساسياً في إشكاليات الصراع في السودان؛ وصارت ثقافة المركز في مقابل الهامش الذي تمثله الثقافات الأخرى، لذلك لابد من قراءتها جيداً قبل الدخول في معاينة عملية الصراع من خلال جدلية المركز والهامش منذ قيام الدولة الحديثة في السودان . ولأجل هذا النوع من القراءة السابرة ، فإننا ندع الثقافة العربية الإسلامية تتكلم عن نفسها بلسان أصحابها من خلال ثلاثية الجابري ـ نقد العقل العربي ـ التكوين ، البنية ، العقل السياسي. هذه الثلاثية التي استندنا عليها كثيرا وخلصنا من قراءتها إلي الملاحظات التالية :ـ

إن أهم الإشكاليات في الثقافة العربية الإسلامية التي توجه العرب والمسلمين قبل غيرهم هي :ـ

1 ـ خلط الواقع العلمي بالدين وتقديس ما ليس مقدساً .

2 ـ ثقافة زمنها الثقافي اعتمادي، أي زمن راكد، وتحمل العديد من عوامل التخلف داخلها، وإن هذه العوامل لم تحسم بعد علي مستوى العرب أنفسهم الذين لا شك ولا شبهة في عروبتهم .

3 ـ ثقافة متشددة مركزياً علي مستوى الزمان والمكان، فزمانها القياسي والمرجعي زمن مقدس ومطلق وماضي حيزه بواكير الإسلام وزمن الجاهلية، ومكانها القياسي مكان مقدس حيزه الجزيرة العربية .

4 ـ الثقافة العربية الإسلامية ظلت تجتر التشدد العرقي الكائن من زمن جاهلية .

5 ـ اللغة العربية التي يفترض أنها أوسع القواسم المشتركة؛ لغة لا تاريخية وليست محايدة بل تقف ليس ضد الأعاجم فحسب، بل وضد كل العرب الذين ولدوا في كنف الثقافة العربية الإسلامية منذ عهد الخليل بن أحمد ـ القرن الثاني الهجري ـ كمعوق لتقدمهم بانحيازها لأفق ونظرة وفلسفة **(الإعرابي صانع العالم)** ذلك البدوي قاطن الصحراء، بالإضافة لذلك علاقتها بالقرآن التي تتخذ كمبرر **لتقديسها** .

6 ـ مقاومة الثقافة العربية الإسلامية **للتبيئة** التي تحدث مع تطور التاريخ ومن خلال التعايش مع الثقافات الأخرى، **التبيئة** التي كلما قربتها من القطيعة مع الماضي سرعان ما تبدأ بالتأزم والانهيار بسبب موجات من النزعات اللاعقلانية السلفية التي تظهر كلما أوجد واقع التعايش حلاً لإشكالياتها ، وغالباً ما تأخذ هذه النزعات اللاعقلانية السلفية مبررات دينية .

7 ـ إن الإسلام كدين ، ظل في أغلب الأحيان مرهوناً عبر تأريخه بإشكاليات هذه الثقافة لأنها ظلت تقدم نفسها كمعيار **(أصح)** لتفسير مقولاته .

النقاط السبع أعلاه جزء من إشكاليات الثقافة العربية الإسلامية في عموميتها، أما في ما يختص بالسودان، فهناك بالإضافة إشكاليات أخرى :

1 ـ إن الأغلبية الساحقة للناقلين للثقافة العربية الإسلامية للسودان عبر تلك القرون الطويلة هم من (**الأعراب**) الذين يمثلون القبائل الهامشية في الجزيرة العربية والمناطق العربية الأخرى، وهم ليسوا ذووا معرفة حقيقية بالإسلام ، و ما نجم عنه من فكر، فكان من الطبيعي أن ينقلوا معهم أساطير وخرافات واقعهم .

2 ـ حتى بعد تأسيس الممالك والدويلات ذات الصيغة الإسلامية في السودان ؛ فإن رجال الصوفية ومن يطلق عليهم لقب العلماء ، الذين أتوا ليعايشوا الناس ويؤسسوا أول شكل من أشكال المدارس هم من الطبقات الهامشية بين الصوفية ومن يلقبون بالعلماء في ذلك الوقت .

3 ـ أن الممالك ذات الصبغة الإسلامية مثل مملكة الفونج ومملكة الفور تزمن نشؤها وتطورها مع ما يسمى بعصر الانحطاط في الثقافة العربية الإسلامية .

فمن نتائج ذلك بداهة :ـ

أ / اختلاط الحقيقة بالادعاء حيث ينعدم التوثيق ومعايير التحقق علي مستوى العلم والمعرفة بالدين والأنساب .

ب/ تضخم الوعي الأسطوري بتاريخ الثقافة العربية الإسلامية وبذلك الزمان الماورائي ـ بواكير الإسلام والجاهلية ـ والمكان الماورائي مصدر الثقافة العربية الإسلامية (**الأصل**) خاصة مع مرور الزمن وتعاقب الأجيال .

ج/ التسليم بالتبعية الفكرية ومجانبة الإبداع وذلك لسببين :

(ا) النمط الصوفي كان النمط الغالب في مجال التعليم ، وهو يقوم أساساً علي مناهج اتباعية .

(اا) إن العلماء من الطبقات الدنيا هم عادة تابعين لأساتذتهم من الطبقات العليا خارج السودان . فمن الطبيعي لمن يتعلم علي أيدي التابعين أن يكون تابعاً إلا ما ندر .

وخلاصة ذلك : هي قابلية الناس الذين أنتجهم هذا الواقع لنزعات اللاعقلانية والسلفية ليصبح الاكتشاف ليس لما هو في الأمام ـ المستقبل ـ ولكن الاكتشاف هو لما في الوراء والماضي .

السؤال الآن هو؛ أين موقع السودان في الثقافة العربية الإسلامية؟ الإجابة هي : إنه خلال كل تلك العصور وإلي الآن ظل هامش الهامش ، وهذه الوضعية (هامش الهامش) هي التي تفسر الكثير من مواقف الذين يتبنون الثقافة العربية الإسلامية في السودان، المواقف التي قد لا تبدو مبررة حتى لدي العرب أنفسهم مثل : مناصرة بعض القضايا العربية والإسلامية أكثر من أصحابها أنفسهم ، والادعاء بأن اللغة العامية في السودان هي الأقرب للفصحى من بقية اللهجات في الدول العربية الأخرى ، والادعاء بأن لقمان الحكيم و بلال هم من السودان كل ذلك في

محاولة يائسة لتأكيد الانتماء ـ هذا المنتقص في لاوعي هؤلاء بسبب التناقض الذي يفرزه الواقع مع تطور العلم والمعرفة بالدين والتاريخ والأنساب .

أما لماذا تدعي العرب المستعربة وغير العرب المستعربة في السودان الأصالة العرقية، فذلك مربوط بالفقرة (4) أعلاه الخاصة بالتشدد العرقي وما يتولد عنه من قيم ومفاهيم ومصالح، حيث كون الانتماء والتقرب من المصدر المقدس الذي يمثل مركزية الثقافة العربية الإسلامية كان وما يزال مصدراً للسلطة وتبريراً أيديولوجيا للسيادة التي تصل حد القداسة في الكثير من الأحيان باعتبار العرب الأصليين هم حاملي الإسلام الرسميين، وهذا ما ظلت تصدره أنظمة الحكم منذ نشأة (**الدولة الإسلامية**) .

ثانياً: الثقافة الغربية[6]

في عصر النهضة ، خاض الأوروبيون نضالات فكرية وسياسية جبارة من خلال نقد وهدم الوضعيات القديمة، أي ما يسمي بالعصور المظلمة، أدت تلك النضالات إلي القطيعة مع الماضي ، ووضع أسس جديدة قامت عليها النهضة والتقدم الذي مازال مستمراً ، وتتلخص هذه الأسس في التالي : -

1 ـ فصل الدين عن الدولة ، وإخراج السلطة الزمنية مما يتعلق بالدين .

2 ـ جعل العقل هو الأساس وماعداه هو الاستثناء ، عكس ما كان سائداً في العصور السابقة لعصر النهضة .

3 ـ استقلال العلم وضمان تطوره .

4 ـ إعادة البناء الشامل للثقافة والمجتمع علي أسس العلم ، وعبر فلسفتين أخذتا وضعاً مركزياً في الثقافة الغربية هما الليبرالية والاشتراكية .

أ/ الليبرالية

هي فلسفة تقوم عموماً علي أن الفرد هو أساس النظام السياسي ، وأن السلطة هي الأداة لخدمة مصلحته وضمان حرياته ، واعتبار الأفراد مستقلين في الأساس ، وأن أي قيود لمصلحة الجماعة يجب أن تكون في الأساس حاصل جمع مصالح الأفراد .

نشأة وتطور الليبرالية : -

1 - نظرية العقد الاجتماعي : هي نظريه ساهم في وضعها الكثير من المفكرين أهمهم، هوبز *Hobbes* ، وجون لوك Lock وجان جاك روسو *Rosseau* وهي ترتكز علي أن تطور حياة الأفراد الفطرية والبدائية دفعهم إلي تكوين مجتمع سياسي ينظم حياتهم ، مما أدي لإبرام عقد اجتماعي نشأت علي أساسه السلطة الحاكمة ومن ثم الدولة .

هوبز Hobbes

ينطلق هوبز من نظرة سلبية للحياة الفطرية البدائية ويعتقد أن الشرور أكثر من الخيرات فيها ، ويعتبرها حرب مستمرة بين الأفراد ، متأثراً بالعصر الذي عاش فيه حيث كانت تكثر النزاعات ، لذلك يعتبر أن العقد الاجتماعي يجب أن يكون تنازلاً مطلقاً من الفرد عن كافة حقوقه وحرياته الطبيعية للسلطة الحاكمة أياً كانت مساوئها واستبدادها .

جون لوك Lock

اختلف لوك مع هوبز في وصف الحياة الفطرية البدائية والنتائج التي توصل إليها ، ووصف الحياة الفطرية الطبيعية للأفراد بأنها قائمة علي الخير والسعادة والحرية والمساواة ، وأن العقد الاجتماعي وتأسيس السلطة الحاكمة أملته ضرورة المحافظة علي هذه القيم من خلال تنظيم العلاقات بالتنازل عن القدر الضروري من حقوقهم الطبيعية لأجل ذلك . ونتيجة لهذا العقد فإن السلطة الحاكمة ليست مطلقة .

روسو Rosseau

يختلف مع هوبز في وصف الحياة الطبيعية للأفراد متفقاً مع لوك ، ولكنه يختلف معهما في أسباب التعاقد وأطرافه ونتائجه . فهو يرى أن ظهور الملكية الخاصة وتطور الصناعة وما نتج عنه من إخلال بالمساواة وتقييد الحريات هو السبب في إبرام العقد الاجتماعي ، وقرر أن الإرادة العامة الناتجة عن العقد الاجتماعي مستقلة عن إرادة الأفراد الموقعين للعقد ، علي أن لا يفقدهم ذلك الحريات والحقوق التي تنشأ بموجب العقد ، وبذلك تبقي المساواة مكفولة .

2 - نظرية القانون الطبيعي

أهم منظريها ، فولتير الفرنسي وجروتيوس ***G rotius*** الهولندي؛ ويعرفها جروتيوس بأنها تلك المبادئ المستمدة من طبيعة الإنسان عن طريق الاستنباط العقلي. وأن الدولة مجتمع

تعاقدي، وهذا التعاقد هو الإرادة العامة للأفراد ، ويقرر أن القانون الطبيعي مستقل عن غيره من قوانين الأخلاق والسياسة ، حيث أن مصدره الطبيعة بينما الأخرى وضعي من صنع البشر .

أما فولتير فيقرر ((أن القوانين الطبيعية هي قوانين العقل التي وهبتها الطبيعة للإنسان . وإن الإنسان يولد حراً فيقوم المجتمع بوضع قوانين تقسم الناس إلي أغنياء وفقراء)) و أهم ما في هذه النظرية أن هناك حقوق طبيعية للإنسان سابقة علي الدولة والقانون الوضعي . وأن عدالة القوانين تقاس باقترابها من هذا القانون الطبيعي .

3 ـ نظرية الاقتصاد الحر

يعرفها منظريها كنيه الفرنسي وآدم سمث الإنكليزي بأنها : ترك الدولة الحرية الكاملة للأفراد في ممارستهم لنشاطهم الاقتصادي ، باعتبار أن الفرد أدري بمصالحه من الجماعة ، وأن الجماعة تأتي مصالحها في النهاية كنتيجة لجهود الأفراد لتحقيق مصالحهم ، وقد أصبحت هذه النظرية عماد الليبرالية فيما بعد .

4 ـ العلمانية *Secularism*

تعرف بأنها عملية فصل الدين عن الدولة ، وإخراج السلطة الزمنية من الدين باعتباره يتجاوز حدود العالم الموضوعي Secular أي الحد الطبيعي القابل لتطبيق المنهج العلمي وقياساته . وأهم نتائجها ، استقلال الناس عن التبعية الدينية للحاكم لتصبح العلاقات بين الناس قائمة علي أسس موضوعية . وهي تمثل أهم سمات القطيعة مع الماضي في الفكر الأوروبي حيث لم يعد هناك مفكر أوروبي منذ عصر النهضة يختلف مع هذه المسلمة .

5 ـ نظرية التطور

أنشأها داروين كنظرية علمية في علوم البيولوجيا ، وتم استقاء أهم قوانينها ـ قانون الانتخاب الطبيعي* ـ ووفق قاعدة البقاء للأصلح لدعم الأيديولوجيات الليبرالية باعتبار الكفاءة الفردية مصدراً لاحتلال المواقع الأفضل في الحياة ، وأن الحياة كفاح، البقاء فيها للأصلح .

نتائج إيجابية لليبرالية : ـ

1 ـ تطور العلم والصناعة والتكنولوجيا .

2 ـ هدم النظم الإقطاعية والعبودية والدينية، وإقامة الدولة البرجوازية الرأسمالية في شكلها الحديث، الدولة التي تقوم أسس العلاقات فيها علي خليط من الأفكار الواردة في النظريات السابقة التي تتلخص في : ـ

أ / الديموقراطية الليبرالية .

ب/ الاقتصاد الحر الرأسمالية .

ج/ الأمن والاستقرار لإتاحة فرصة لحركة واسعة النطاق بين البشر في حيزها، وإيجابية الدولة البرجوازية هذه قياساً علي الأوضاع السابقة لها التي توجد مثيلاتها في أنحاء كثيرة من العالم اليوم . باعتبارها خطوة كبيرة للتقدم التاريخي .

نتائج سلبية لليبيرالية : -

أ/ ظهور طبقات جديدة بسبب النظام الرأسمالي الذي أدي إلي الإخلال بالمساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تم التنظير لها في أدبيات الليبرالية ، وذلك بسبب تراكم فوائض القيم لدي قلة من الأفراد وسيطرتهم علي الأوضاع الاقتصادية والسياسية .

ب/ الاستعمار والإمبريالية: لم تكتف الرأسمالية بحيزها التاريخي ، ونقلت التجربة بتغليب سلبياتها إلي أنحاء أخرى من العالم وفي ذلك لم تراع الوضعيات التاريخية ـ ما قبل الرأسمالية = ما قبل البرجوازية ـ لتلك الأنحاء . وقد كان الاستعمار يقوم بدافع توفير المواد الخام من مصادر ثروات الشعوب الأخرى وفتح أسواق جديدة لمنتجاته، وكل ذلك كان يحدث تحت غطاء أيديولوجيا نقل الحضارة .

ونتيجة لتفاقم تناقضات النظام الرأسمالي ـ نظام الدولة البرجوازية ـ فقد أخذ نقد التجربة بالتنظير للاشتراكية الذي توج في الفلسفة الماركسية .

ب/ الاشتراكية

بعد تفاقم تناقضات الرأسمالية وإفرازها لأشكال من الاستغلال والظلم ، بدأ التنظير للاشتراكية من خلال نقد التجربة الرأسمالية انطلاقاً من فكر الإنكليزي توماس مور صاحب كتاب اليوتوبيا الذي قرر أن أصل ويلات الشعب كلها هو الملكية الخاصة وأن السبيل الوحيد نحو الرخاء العام هو القضاء علي هذه الملكية . وتبعه في ذلك تومازو كمبانيلا الإيطالي .

صاحب نقد الواقع هذا نقد الفكر مما أدي إلي تطور فلسفة التاريخ عند كانط وهيجل .

كانط (1724 - 1804) رائد الفلسفة النقدية .

يعتبر التاريخ العالمي تطوراً للحرية البشرية بلوغاً لقوانين العقل . وكتب عن نقد العقل الخالص ،ونقد العقل العملي مفسحاً المجال لفهم أكثر تطوراً لقوانين التاريخ بالرغم من أنه لا ينطلق من مبادئ اشتراكية .

هيجل (1770 - 1831) رائد الفلسفة الجدلية .

هو الذي اكتشف قانون الجدل . وقرر بشكل لا رجعة فيه أن التاريخ ليس حشداً عشوائياً من الأحداث كما كان سائداً في الفكر ، إنما هو تسلسلاً متعاقباً للأحداث وفق قانون الجدل ***Dialectic*** .

الماركسية :

هي الفلسفة الأشمل في التنظير للاشتراكية ، وقد استفادت من المفاهيم الجديدة التي نتجت من خلال النقد الشامل للرأسمالية وتجربة الدولة البرجوازية ، لتصبح فلسفة قائمة بذاتها .

أسس الماركسية

1 ـ المادية الجدلية :ـ تنطلق من أن المادة هي الحقيقة الأساسية ، أما الفكر والروح فهي مشتقات منبثقة عنها ونتيجة لها . وبالتالي فإن القوي المتصارعة في العالم هي قوي مادية في الأساس ، وإن العالم لا يتطور نتيجة لمجرد تغير يطرأ علي معطي ثابت ، إنما لابد من خلق جديد من خلال قوانين الجدل أي أن وجود معطي ما (thesis) يستدعي نقيضه (antithesis) ويولد الصراع بينهما (synthesis) مركب يحتوي أفضل عناصر الاثنين للبقاء والتقدم .

2 ـ المادية التاريخية : ((ينبع الفهم المادي للتاريخ من أسس المادية الديالكتيكية ونظرتها إلي المادة وحركتها. وهي تنظر إلي الحياة الاجتماعية علي أنها شكل لحركة المادة . وأن المجتمع لا يخضع لقوي غيبية خارقة، إنما لقوانين مادية . وتعرف المجتمع بأنه ((جملة من الأشكال التاريخية لنشاط الناس المشترك، لحركة الطبقات والجماهير الشعبية والأفراد ، ولعمل وتطور التنظيمات والمؤسسات)) .

أسس المادية التاريخية :

أ/ يقول ماركس: أن ((القانون الأساسي للحياة الاجتماعية ـ هو أن ـ الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي . ولكن الوعي الاجتماعي يمارس تأثيراً عكسياً علي الوجود الاجتماعي)) ..وهما يغطيان ميداني الحياة الاجتماعية الأساسيين المادي والروحي .

ب/ أن الحرية هي نشاط الجماهير الشعبية الهادف ، المؤسس علمياً علي طريق تحوير المجتمع والطبيعة . أما الضرورة فهي وجود الناس الاجتماعي المتطور تاريخياً . فالناس أنفسهم يصنعون تاريخهم . لكنهم لا يصنعونه علي هواهم .وليس لهم مطلق الحرية في اختيار شروط نشاطهم . والضرورة التاريخية تعني أن طاقات الناس ورغباتهم، ونشاطاتهم الواعية محدودة بالظروف التي وضعهم فيها ما خلفته الأجيال السالفة من وجود اجتماعي .

ج/ أن العلاقات الاجتماعية تنقسم إلي مادية وأيديولوجية . وهذه الأخيرة ليست إلا بناءاً فوقياً يتربع فوق الأولي ـ لينين ـ وأن العلاقات المادية هي العلاقات الإنتاجية ، وعلاقة المجتمع بالطبيعة، والعلاقات بين الناس في حياتهم اليومية .أما العلاقات الأيديولوجية ، فهي العلاقات السياسية والحقوقية والأخلاقية والجمالية .

د/ صراع الطبقات : تعتبر الماركسية الطبقات أساس البنية الاجتماعية وتفهم التطور التاريخي وفق قانون التعاقب الصاعد للتشكيلات الاقتصادية ، من المشاعية البدائية ، إلي العبودية إلي الإقطاعية إلي الرأسمالية إلي الاشتراكية .

3 ـ نظرية فائض القيمة ***Surplus value***

هي نظرية تنطلق من مفهوم العمل . وبموجب هذا المفهوم تقاس قيمة السلعة بكمية العمل التي قدمت لإنتاجها ، علي أساس أن العمل هو وحده مصدر قيمة الشيء وبالتالي كل الحق للعامل في الاستيلاء علي الثروة الناتجة من عمله . ولكن ماركس لاحظ عكس ذلك في الواقع . فالرأسمالي يشتري من العامل عمله كغيره من السلع بعدد ساعات العمل ، توازي ما يحتاج إليه العامل من ضرورات الحياة . ولكن الرأسمالي بدلاً من تشغيل العامل ساعات تساوي حصوله علي ضرورات الحياة ، فإنه يقوم بتشغيله مدة أطول فيزيد من إنتاجه لهذه السلعة وبالتالي يحصل علي الفرق بين ما قدمه العامل من عمله وما أخذه مقابل ذلك، الذي يمثل ربحاً لرب العمل . هذا الربح هو فائض القيمة .

وبناءاً علي هذه النظرية تم الانطلاق إلي قضايا تطبيقية وقيام الدولة الاشتراكية كما كانت في الاتحاد السوفيتي من خلال : تعميم ملكية وسائل الإنتاج ودكتاتورية البروليتاريا .

ملاحظات حول الماركسية :ـ

1 ـ إن الفلسفة الماركسية قامت أساساً علي نقد تجربة الدولة البرجوازية الرأسمالية .

2 ـ إن الفلسفة الماركسية تقدمت بأطروحة العدالة الاجتماعية خطوات كبيرة إلي الأمام ، وساهمت بطريقة غير مباشرة في دفع النظام الرأسمالي لعمل الكثير من الإصلاحات وتقليص سلبياته . وساهمت في خلق الأيديولوجيات المعادية للاستعمار .

3 ـ الكثير من الجماعات تبنتها وطبقتها في أنحاء كثيرة من العالم ولكن تطبيقاتها فشلت في أغلب تلك الأنحاء .

لماذا فشل تطبيق الماركسية في الكثير من البلدان ؟

1 ـ إشكالية المجتمعات البرجوازية : قلنا أن التنظير الماركسي قام أساساً علي نقد التجربة الرأسمالية والمجتمع البرجوازي في إطار الدولة الحديثة ، الوضع الذي كان قائماً في أيام ماركس وفي ذلك السياق كانت الكثير من مقولات الماركسية صحيحة خاصة في مسألة الطبقات وفوائض القيم وأن علاقات الإنتاج هي التي تمثل البنية التحتية بينما أنظمة الحكم والأيديولوجيا تمثل البنية الفوقية وتم تعميم ذلك علي سياقات تاريخية أخرى نزولاً إلي المجتمعات ما قبل البرجوازية وصعوداً بالتنبؤ بانهيار الرأسمالية وقيام الاشتراكية . ولكن البرجوازية الرأسمالية أطاحت بتنبؤات ماركس وظنه فيها فيما يتعلق بتناقضاتها التي ستؤدي إلي انهيارها وقيام الاشتراكية داخل الأفق المنظور لماركس . نسمع الآن شهادة هيربرت ماركيوز : ((يوجه ماركيوز السؤال : كيف أن الثورة لم تتحقق بل أضحت شبه مستحيلة في البلدان الصناعية المتقدمة مثل أمريكا علي الرغم من أنه قد تكونت فيها منذ أكثر من قرن البروليتاريا الصناعية ، وهي طاقة الثورة ؟ يجيب ماركيوز ، أن المجتمع الجديد هو مجتمع أحادي البعد بتجريده ـ الإنسان ـ معني كل محاولة لمناهضته ، بتلبيته حاجات الناس ورفع مستوى حياتهم . ولكن هل الحاجات التي يلبيها هذا المجتمع هي حاجات حقيقية أم كاذبة ؟ حاجات إنسانية حقاً وتلقائية أم

مصطنعة ومفروضة فرضاً ؟ ... ويجيب بلا التباس ، أنها حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري . ويعلن أن الطبقة العاملة لم تعد قادرة ولا هي عامل التغيير ، ولا يعين ما هي القوي الاجتماعية القادرة علي التغيير السياسي الذي يدعو له . معلناً أن طريق التغيير مسدود في الوقت الراهن)) [7] واضح أن إشكالية المجتمع البرجوازي هي أن البروليتاريا المذكورة هي بروليتاريا ناشئة في إطار الفلسفة الليبرالية التي تمثل مركزية الثقافة البرجوازية ومضمون المجتمع البرجوازي والمدخل لفهم معني الحياة حيث المدخل الفردي والمضمون الفردي، وهذا يعني أن البروليتاريا هنا هي في مضمونها برجوازية ثقافة ـ بالمعني الأنثروبولوجي للثقافة ـ وبرجوازية علي مستوي الوعي والتطلع. وواضح أن قدرات البرجوازية أكبر مما يتصوره الماركسيون عنها وذلك من خلال قدرتها علي الاستمرار وتخفيف تناقضات الرأسمالية سلباً عبر ما ذكره ماركيوز عنها ، وإيجاباً من خلال إصلاحات في النظام الرأسمالي بتطوير التكنولوجيا الذي أدى إلي تقليص فوائض القيم وموازنة الكثير من الاختلالات الناجمة عنها ، وأيضاً تطوير إيجابيات الليبرالية المتمثلة في : ـ

أ/ الديموقراطية والحريات التي لا شك في أهميتها .

ب/ الإبقاء علي الامل في قدرة الإنسان علي تحقيق طموحاته ليس بالدعاية والإعلان ولكن في الواقع . أي أن هذه البرجوازية هي برجوازية تاريخية مكتملة النضج ، استطاعت تقديم الكثير من الحلول للقضايا الاجتماعية في مواطنها الرسمية . ولكن النقد الذي يوجهه الرأسماليون للاشتراكية علي أساس أنها مناقضة لطبيعة الإنسان ليس صحيحاً ، والصحيح هو أنها بالفعل مناقضة لطبيعة الإنسان البرجوازي ، وهذا الإنسان البرجوازي إنسان تاريخي، يحتل موقعه في حيز معين من مسار التاريخ ، إنه لم يكن موجوداً من قبل وقد يزول بعد . وإلي أن يبت التاريخ في مسألة الإنسان البرجوازي هذا تبقي أحلام الناس في العدالة الاجتماعية .

2 ـ إشكالية المجتمعات ما قبل البرجوازية

تشكل الكيانات ما قبل البرجوازية أغلب المجتمعات الموجودة في العالم اليوم وهذه الكيانات تمثل وضعيات لا تنطبق عليها الكثير من مقولات الماركسية الأساسية . ويقول الجابري : ((من خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع = مجتمعه البرجوازي = الذي يقوم فيه ينقسم انقساما واضحاً إلي بنيتين : بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري ، وبنية فوقية قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والأيديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلي ((مرحلة)) الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرها بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة . إنها السمة التي تميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة (مجتمعات ما قبل الرأسمالية) . ويقرر لوكاش (أن المادية التاريخية لا يمكن أن تطبق بنفس الكيفية علي التشكيلات المنتمية إلي ما قبل الرأسمالية ولا علي التشكيلات التي مازالت في مرحلة التطور نحو الرأسمالية: يجب القيام ها هنا بتحليلات أكثر تعقيداً وأكثر دقة ، قصد الكشف من جهة عن طبيعة الدور الذي قامت به القوي المحركة للمجتمع ، القوي

الاقتصادية الخالصة ـ هذا إذا كانت هناك فعلاً قوي اقتصادية خالصة بالمعني الدقيق للكلمة ـ ثم العمل ، من جهة أخري علي إماطة اللثام عن الكيفية التي تؤثر بها علي التشكيلات الاجتماعية الأخرى .))[8] .

ففي مسألة الطبقات فإن التمايز الاجتماعي والصراع لا يقوم علي أساس الطبقات بالمفهوم الماركسي، بل علي أساس الانتماءات لوحدات بسيطة غير منسجمة مع حركة التطور التاريخي[9] مثل الطائفية والمذهبية أو القبلية الاثنية . وأن العلاقات مثل القرابة والعرق واللون والدين لها علي الأقل نفس الأثر كمحرك اجتماعي للصراع مقارنة بالمحرك الاقتصادي . وهذا هو السبب الذي يجعل المجتمع بنية كلية واحدة .

هذا بالإضافة لأن شبه البرجوازيات التي وجدت في هذه المجتمعات هي (**برجوازيات مصنوعة**) تحمل سلبيات المفهوم البرجوازي أكثر من إيجابياته .وذلك بسبب ظروف معينة مثل الاستعمار . وهي شبه برجوازيات ملتقطة من هنا وهناك من كيانات المجتمعات التي نشأت فيها ، ولا ينسجم شكلها المكتسب مع مضمون وعيها المختلط مع الوعي ما قبل البرجوازي ، وهي غالباً ما تكون قلة من المتعلمين والانتلجنسيا تعمل لمصلحتها الخاصة وسط أغلبية ساحقة من الأميين والكيانات التقليدية التي لا تعرف مصالحها بالمعني البرجوازي للمصلحة مما يعقد الصراع أكثر .

وبسبب تطور التكنولوجيا وتطور وسائل الاتصال برزت ظاهرة الوعي التراكمي ، حيث تتعايش في وعي الفرد مستويات متعددة متناقضة ومتصارعة . ففي الوقت الذي تتواجد فيه مظاهر وعي متقدمة ، تتواجد أشكال أخرى متخلفة للغاية مما يصعب مهمة القياس والتصنيف وصنع المواقف داخل المجتمع من أجل التغيير الإيجابي .

وإذا كانت الرأسمالية ونمط الدولة البرجوازية ، مرحلة من مراحل التطور التاريخي حسب التنظير الماركسي فهل يمكن القفز فوق هذه المرحلة والوصول إلى الاشتراكية بالنسبة للمجتمعات ما قبل البرجوازية ؟ وهل يمكن أصلاً القفز فوق مراحل التاريخ ؟؟

ولكن إلي أن يحدث التحول من المجتمعات ما قبل البرجوازية إلي مجتمعات برجوازية أو غيرها ، فلابد من التفكير في الحلول للمشكلات الكبيرة التي تواجه هذه المجتمعات في ذاتها .

الجزء الثاني

المنهج والوعي والتاريخ

الفصل الأول

مقدمة لقراءة في دفاتر الصراع في السودان

مدخل : هذه القراءة للتاريخ، أي تاريخ ؟ هناك مفاهيم وطرق متعددة لكتابة التاريخ ، إذن لابد من اختيارٍ ما .

1 ـ البداية : هي بداية يحددها ، أو علي الأقل يساهم في تحديدها منهجنا (**جدلية المركز والهامش**) حيث أن الوضعية التاريخية التي نتعامل معها بدأ تكونها في نقطة معينة . ونعني بالسودان ، هذا الحيز المحدد جغرافياً وسياسياً بالحدود القائمة الآن . السودان الذي ((... بدأ (تكونه في) عام 1821م وتواصل حتى 1874م . وبرزت من ذلك الكينونة السياسية الموحدة للسودان))[10]وظل كذلك حتى الآن إلا من تغيرات حدودية طفيفة لا تؤثر في كون الكيانات الاجتماعية التاريخية المكونة للسودان لم تتأثر كثيراً من هذه الناحية . أي مسألة إعادة جدولة الحدود . كانت هذه البداية بواسطة الحكم التركي المصري للسودان .

2 ـ المرجعية : مرجعنا الأساسي لهذه القراءة هو كتاب تاريخ السودان الحديث **للدكتور القدال** . وهذا الاختيار أملته أيضاً ضرورة الموضوعية ، حيث أن القدال بخلفيته الماركسية وتأهيله الأكاديمي كان (**أقرب**) إلي التاريخ بمفهومه العلمي الحديث . حيث يقول : ((إن دراسات التاريخ ظلت تخضع خضوعاً مغلقاً للتسلسل الزمني للأحداث، وظلت حبيسة الفترات التاريخية للحكام . وكأنما التاريخ مجرد سرد للتسلسل الزمني للأحداث دون الاهتمام الكافي لتطور المجتمع)) وهذا بالضبط ما يعنينا وليس إنجازات الحكام وتاريخهم . تعنينا ثقافة الناس وكيفية معيشتهم وممارستهم للحياة مع بعضهم البعض تضامناً وتصارعاً ، وتطور هذه الحياة .

3 ـ تقسيم الفترات التاريخية : نعتمد هنا جزءا من تقسيمات المرجع الأساسية وهي :

أ / فترة الحكم التركي المصري . 1820 - 1885م .

ب/ المهدية . 1885 - 1898م .

ج/ الحكم الثنائي 1899 ـ وحتى مؤتمر الخريجين .

بالإضافة لفترة الاستقلال من 1956م . وذلك للطبيعة الإجرائية لهذه التقسيمات .

4 ـ القراءة : هي ليست مجرد مطالعة أو إعادة بناء فقط للمقولات والأحداث التاريخية، بقدر ما هي تحليل. ونقد لاستنباط وبناء الحقيقة التي ظلت جوانب عديدة منها خافية (أو مخفية) أو غائبة (أو مغيبة) ، باعتبار أن التاريخ المكتوب ظل غالباً مرتهناً للخطاب الرسمي ، خطاب السلطة والمقتربين من هذا **(الرسمي)** بشكل من الأشكال . بالإضافة لذلك فانه من المسلم به أن

التاريخ المكتوب ليس صيغاً وصفية محايدة إنما يتضمن آراء كاتبيه وتحليلاتهم وتصنيفاتهم. أي أننا عندما نطالع نجد داخل النصوص :

أ - الصيغ الوصفية للأحداث . نحن نسلم بها على علاتها ونحاول استنطاقها وتوليدها وفق معايير تفرضها الموضوعية من خلال الممكنات التي تطرحها المقولة – المباشرة الظاهرة، والخفية غير المباشرة –ونختار من بين هذه الممكنات ونصنفها وفق أسس منهجية .

ب-التحليلات : قد نختلف معها وقد نتفق حسب أسس منهجنا .

ج-الآراء : وهذه نطالب بتبريرها وعلى أساس ذلك نتفق أو نختلف معها .

ومن طبيعة منهجنا ألا نلتفت كثيراً للمعارك والحروب والأرقام التي تتعلق بالجيوش وخصوصيات الحكام وما إلى ذلك .

5 - اختيار المنهج : قلنا في تعريفنا لمنهجنا (جدلية المركز والهامش) انه منهج متعدد محاور الجدل نحلل بواسطته وضعيات تاريخية معينة، حيث نعاين هذه الوضعيات من خلال ميكانزمات التمركز والتهميش التي على أساسها يدار الصراع على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي في أن واحد .

وقلنا أن الوضعيات التاريخية المعينة وأشكال الوجود الاجتماعي التي نحاول تحليلها بهذا المنهج هي تلك الوضعيات التي تدرج فيها كيانات اجتماعية ذات ثقافات مختلفة، ومتفاوتة تاريخياً، وينفرض عليها حقل كلية يشترط تواجدها وتطورها داخله .هل يمكن اعتبار السودان (الحديث) الذي بدا تكونه عام 1820 م أحد هذه الوضعيات؟ إذا أجبنا بنعم فيلزمنا تبرير الاختلاف الثقافي والتفاوت التاريخي وهذا ما سنتناوله في الصفحات القادمة .

الاختلاف

السودان قبيل الغزو التركي المصري ـ نعنى بالسودان ما صار لاحقاً سودان اليوم ـ كان يتكون من "ممالك ومشيخات وقبائل هي"[11]

1 ـ **ملكة الفونج** (1504 - 1821) وتسمى أيضا **مملكة سنار** أو السلطنة الزرقاء وعاصمتها سنار . وتمتد من الشلال الثالث حتى حدود إثيوبيا شرقاً . ومن الصحراء الشرقية حتى حدود كردفان غرباً . وتتكون مملكة الفونج من سلطنات ومشيخات . وقد خضع بعضها للفونج مباشرةً ، وهى : مشيخة خشم البحر، مملكة فازوغلى، مشيخة الحمدة، مملكة بنى عامر، مملكة الحلنقة . وخضع لها البعض الآخر بواسطة العبدلاب وهى: مشيخة الشنابلة والمناصير، وممالك الجموعية والجعليين والميرفاب والرباطاب والشايقية ، والدُّفار ودنقلا العجوز والخندق وأرقو .

ملاحظات وتعليقات :

أ ـ من الناحية المكانية تحتل الكيانات المكونة لسلطنة الفونج منطقة وسط وشمال السودان ، ونالت الأسبقية الزمانية في تأسيس السودان الحديث مما صار لاحقاً عاملاً مهماً من عوامل التفاوت في السودان .

ب ـ اغلب تلك الكيانات كانت وظلت الممثل الرسمي للثقافة العربية الإسلامية في السودان .

ج ـ أن هذه المشيخات والممالك التي تتبع لمملكة الفونج هي كيانات شبه مستقلة حيث لم تعرف مركزية الحكم ولا يتدخل الإطار العام لمملكة اللفونج كدولة في بنيتها الداخلية على المستوى الاقتصادي والإداري وبنية السلطة والتراتبية الاجتماعية . وان تبعيتها للفونج في اغلب الأحيان لا تتعدى دفع الإتاوات .

د ـ على ضفاف النيل يعتمد على نظام الاقتصاد الإقطاعي أو شبه الإقطاعي الذي يقوم على عمل العبيد وما عدا ذلك اقتصاد رعوي وفى الحالتين هو اقتصاد اكتفائي .

ه ـ هذه المملكة ـ الفونج ـ ظلت تجد احتفاءاً خاصاً في الخطاب الرسمي لاحقاً دون الكيانات الأخرى ؟!

2 ـ قبائل البجه في الشرق :

واهم مركز لهم مدينة سواكن التي كان يحكمها أمير يتم اختياره من بين الحداربة وهم خليط من عرب وبجة ويسيطرون على تجارة سواكن .

3 ـ مملكة كردفان : فقد نشأت في كردفان مملكتان . هما تقلى في الجنوب والمسبعات في الشمال ويستعمل احياناً تعبير مملكة كردفان ليعنى تجاوزاً مملكة المسبعات وعاصمتها الأبيض .

4 - مملكة الفور (1660 – 1874) وعاصمتها الفاشر وتمتد حدودها من ودّاى غرباً إلي حدود كردفان شرقاً وتحدها من الجنوب منطقة بحر الغزال :

5 - القبائل الزنجية في الجنوب : ومن أهمها "النوير والدينكا والشلك والزاندى ."

ونضيف إلى ما سبق قبائل **جبال النوبة** لان غالبيتها لا يعتبر ضمن أي من التقسيمات المذكورة أعلاه .

قراءة وتحليلات

يقول المؤرخ :" كل هذه التكوينات السياسية والإقليمية والقبلية بدأت تتشكل بعد عام 1821 في كينونة سياسية هي التي عرفت بالسودان ...وكان لكل واحد من تلك التكوينات مسار تطوره الذي يختلف عن الآخر"[12] ويضيف "ولكن كانت بينها أيضا عوامل مشتركة ، فاغلبها كان يمر بمرحلة متقاربة من التطور التاريخي ، فنجد الملكية المشاعية القبلية للمراعى في حزام السافنا، وملكية الأرض على ضفاف النيل في أواسط السودان كما نجد عمل الرقيق الذي يمثل الشكل الشرقي للعبودية ... وشهدت المنطقة تزايد حركة التجارة الخارجية ... رغم أن السوق الداخلي كان في مراحله الجنينية."[13] ويضيف أنه ((...كان تعدد الأنظمة السياسية عائقاً في طريق انسياب الحركة التجارية ...مما أفرز الحاجة لبروز السوق القومي الموحد))[14] ولأن المؤرخ يعتبر ((أن أصل التركيب الاقتصادي - الاجتماعي - بالمفهوم الماركسي - هو العامل الأساسي في تشكيل هياكل المجتمع وبنيانه.))[15] فإنه يخلص إلي أن الغزو الأجنبي ((نتج عنه الكينونة السياسية الموحدة للسودان . ورغم أن ذلك التوحيد قد أملته سياسة الحكم الأجنبي إلا أن إرهاصات الوحدة الداخلية التي بدأت بشائرها منذ القرن الثامن عشر قد وجدت في تلك الوحدة ما ينسجم مع وقع خطاها .))[16] ويبرر تلك الوحدة قائلاً : ((ولكن النزعة إلي الوحدة استطاعت أن تعبر عن نفسها علي تلك الأيام في حركات مختلفة ، لعل أهمها حركتان. تمثلت الأولى في احتلال دار فور لكردفان 85 - 1786م ...وتمثلت الحركة الثانية في محاولة الملك جاويش الذي سعي لتوحيد المنطقة بين دار الشايقية وسنار مستغلاً ضعف الفونج في أيامهم الأخيرة))[17] ويضيف إلي ذلك أن ((الأوضاع في بلاد السودان ومملكة الفونج خاصة ، وصلت حداً جعل زعماء قبائلها يفقدون الثقة في تحالفهم مع الفونج ويسعون إلي محمد علي ، طالبين تدخله في شئونهم المصطرعة . فقد اتصل به الملك نصر الدين زعيم الميرفاب الذي أُنتزع منه ملكه أثناء غيابه ، واتصل به الملك طمبل الذي عَيَّن المماليك في دنقلا منافسه الزبير ... واتصل به أحد المطالبين بعرش دارفور ، ولعل ذلك النفر كان يسعى إلي تحقيق الاستقرار في المنطقة))[18]

ملاحظات

1 ـ نلاحظ منذ البداية ، أن الوحدة الداخلية التي يتم الحديث عنها وحتى لو سلمنا بها، فأنها لا تعدو عن كونها شأناً يخص وسط وشمال السودان والجزء الشمالي من غربه . حيث تبقى أجزاء السودان الأخرى المتمثلة في جنوبه وجنوب غربه بما في ذلك جبال النوبه ، وشرق السودان مجرد ملحقات تضاف بالتعميم أو اختزال مفهوم السودان في جزء من أجزائه . وهذه واحدة من أهم سمات **خطاب المركز** ـ الخطاب الرسمي ـ الذي لا يقيم وزناً للكيانات الأخرى خارج وسط وشمال السودان العربي المسلم . ويتم الكلام عنه علي أساس أنه السودان و تاريخه هو تاريخ السودان ؟!

2 ـ لكن لماذا يتم الكلام عن الوحدة بهذه الطريقة والسعي لتبريرها ؟الإجابة عندنا واضحة وذلك لسببين :

السبب الأول قديم ، ويتلخص في أن المؤرخين ذوي الأصول العربية الإسلامية في السودان ، الذين هم جزء مما صار المركز، يكتبون التاريخ وفي لاوعيهم أن التاريخ في السودان هو تاريخ العرب والمسلمين .

والسبب الثاني حديث ، وهنا ينقسمون إلي قسمين :

القسم الأول ينطلق من أيديولوجيا مضمونها أن السودان مدخل العروبة والإسلام إلي إفريقيا . وأن أجزاء السودان الأخرى التي تقع تحت سيطرتهم هي الخطوة الأولى في الطريق .

أما القسم الثاني ، فيحاول إيجاد مخرج من الحرج الفكري ، عندما يتحدث عن الوحدة الوطنية . لأن هذه الوحدة في الأساس من صنع **الاستعمار** ، لذلك فإن اعتبارها مسلمة توجب القتال دونها ، يضطر المفكر الذي يتوخي الأمانة أن يسلم بقضايا هي أيضاً من صنع **الاستعمار** ولكنها مرفوضة لديه بمنطق (**جملة وتفصيلاً**) لذلك يتشبث بحجج ضعيفة . بالإضافة لذلك، فبعد ظهور الجماعات الدينية التي بدأت تفرض نفسها علي الواقع في السودان، **أدرك** (الحداثيون من المفكرين والكتاب) خطورة موقفهم في الصراع مما دفعهم لاتخاذ الجنوبيين كساتر حتى لا تنفرد بهم الجماعات الدينية لأنهم لا يستطيعون موجهتها فكرياً بشكل مباشر .

تحليلات :

أولاً : أن مفهوم الوحدة يتضمن الاختيار بين طرفين أو أكثر ، بالتالي فالإخلال بشرط الاختيار يجعل الأمر غزواً ، استعماراً ..إلخ ولا ينسف حقيقة الاختلاف بين هذه الكيانات .

ثانياً : التبرير المنهجي الذي يسوقه المؤرخ بطريقة غير مباشرة لتأكيد إرهاصات الوحدة والنزعة المشار إليها علي أساس العامل الاقتصادي الاجتماعي ـ بالمفهوم الماركسي ـ الذي يظهر عوامل مشتركة، وعلي أساسه يقرر أن أغلب الكيانات عشية الغزو التركي المصري، كانت تمر بمراحل متقاربة من التطور التاريخي. نحن نختلف معه في هذا التبرير اختلافاً منهجياً. حيث أنه من أسس منهجنا أن العامل الاقتصادي الاجتماعي **بالمفهوم الماركسي** ، ليس هو **العامل الأساسي** في تشكيل هياكل المجتمع وبنيانه في المجتمعات (**ما قبل البرجوازية**) . نعم

أنه **(واحد)** من العوامل الأساسية في تشكيل بنية مجتمع معين ذو ثقافة واحدة تمثل الثابت ليكون المتحول فيها هو التراتبية الاجتماعية. ولكن في حالة جمع هذا المجتمع مع مجتمع آخر أو مجتمعات أخرى (مختلفة عنه ثقافيا وإثنيا) ، فمن الخطأ أن نتعامل مع حاصل الجمع ـ وهو جوهر ما نتناوله هنا ـ بمنطق المؤرخ . أما كون تلك الكيانات تمر بمراحل متقاربة من التطور التاريخي في منظور المؤرخ، فيجب أن لا تضللنا كلمة **(متقاربة)** هذه ، لأن التقارب في مراحل التطور التاريخي المتخلفة حسب معايير المؤرخ هو عامل اختلاف أكثر منه عامل وحدة ـ راجع الجدل الثقافي في الجزء الأول ـ ففي عشية الغزو التركي المصري ، كان الكبابيش والبقارة والدينكا والبجة يمرون بنفس المرحلة من التطور التاريخي ـ الملكية المشاعية للمراعي ـ فهل نستطيع اتخاذ هذا التقارب مؤشراً لإمكانية الوحدة ؟ والشاقية والفور بمرحلة ملكية الأرض، فما الذي يجمع هؤلاء؟

ثالثاً : إن احتلال دارفور لكردفان ، ومحاولات الملك جاويش هي في الحقيقة نتاج الاختلال في موازين القوي لا غير، حيث قويت دارفور من جانب وضعفت مملكة الفونج من جانب آخر (كما ذكر المؤرخ) . وهذا ليس دليلاً علي إرهاصات الوحدة . إلا إذا سلمنا بأن الغزو التركي المصري للسودان والاستعمار الإنكليزي أدلة علي إرهاصات الوحدة بين مصر والسودان من جانب، وبريطانيا والسودان من جانب آخر .

رابعاً : إن فقدان **الثقة** لدى القبائل المتحالفة مع مملكة الفونج ، واتصال الملك نصر الدين والملك طمبل والمطالبين بعرش درافور بمحمد علي فالسبب كما ذكره المؤرخ هو نزع عروشهم وليس سعيهم للوحدة والمؤرخ نفسه غير متأكد من ذلك باستعماله (لعل) .

خامساً : أما فيما يختص بالتجارة ، حيث ((كانت أهم صادرات السودان (يقصد مملكتي الفونج والفور): الرقيق، الذهب، الجمال، الصمغ ، الأدوات المعدنية والعطور والبهارات، الخرز والأدوات الحربية.))[19] إن هذا النوع من السلع إذا سلمنا بأنه أفرز الحاجة للسوق القومي الموحد، فإن هذه الحاجة تبقي حاجة التجار من داخل كيانات معينة وليس كل الكيانات المكونة للسودان وكان من بين هؤلاء ((فئة التجار الأجانب (الخواجات) وقد توسع نشاطهم ليشمل البضائع التي كان يحتكرها السلطان سابقاً.))[20]. إن حاجة التجار قد لا تمثل حاجة المجتمع ، وفي أحيان كثيرة تكون مناقضة لها ، هذا من جانب. ولكن الجانب الآخر الأكثر أهميه هو **تجارة الرقيق** ، هذه السلعة التي تتصدر القائمة تكشف عن عنصر جوهري من عناصر الاختلاف ، ظل يؤثر تأثيراً كبيراً علي مسارات الصراع في السودان لاحقاً ، حيث انسحب علي الحياة فيه طويلاً ومازال ، لينقسم الناس إلي :

أ/ **سلالات العبيد** : وهم من الكيانات الزنجية .

ب/ **سلالات السادة** : وهم الكيانات ذات الأصول العربية الإسلامية .

وأصبح العرق والدين واللون عناصر تحدد موقع الإنسان في الحياة العامة فيما صار لاحقاً سودان اليوم وما زالت تحدد المواقع في التراتبية الاجتماعية لـ (**المجتمع الكبير**) المجتمع المصنوع = الدولة .

فعلي مستوى الاقتصاد وتقسيم العمل، ظلت الأعمال اليدوية والحرفية = العمل الجسماني = تمارس في الغالب الأعظم بواسطة الكيانات من الصنف الأول. بينما ظلت التجارة والإدارة والوظائف الكبيرة في القوات النظامية تكاد تكون إلي وقت قريب محتكرة للكيانات من الصنف الثاني.حيث أن الثقافة العربية الإسلامية كما يصفها عبد الله عبد الدائم ((ثقافة محملة بما تركته عهود الانحطاط الطويلة من مفاهيم متخلفة ، ومن معوقات نفسية واجتماعية تحول دون التقدم مثل التواكل (وهو غير التوكل) والتفسير السحري للأشياء . وسيطرة الشكل والمظهر علي المضمون والجوهر في شتي جوانب السلوك ، وتعطيل دور المرأة، وسيادة التسلط والقسر والإحجام عن المهنة والحرفة أحياناً))[21].

أما علي المستوى الاجتماعي، فقد برزت ظاهرة الاستعلاء العرقي من قبل الصنف الثاني .

أما علي المستوى السياسي ، فكان أيضاً الاستبداد بالسلطة من نفس تلك الكيانات .

وفي ختام هذه الفقرات، تبقى الحقيقة التي ذكرها المؤرخ وهي أن الإمبراطورية المصرية في السودان ((شملت دولاً وقبائل ومناطق مختلفة كانت تمر بفترات متباينة من التطور الاجتماعي ، ولكنها ضمت كلها في كينونة سياسية واحدة ، شكلت أساس الدولة السودانية الحديثة مع بعض الحذف الذي اقتضاه التطور السياسي وتوازن القوي في المنطقة . فهي كينونة سياسية فرضتها احتياجات مصر في القرن التاسع عشر وتوازن القوي الدولي والأهداف البعيدة للإمبريالية ، ولم تكن نتيجة للتطورات المحلية لتلك المجتمعات . ثم فرض علي تلك المجتمعات إيجاد صيغة مشتركة للتعامل .))[22] والجملة الأخيرة هي الشرط الثاني لمنهجنا ، وهذا ما سنتناوله في الفقرات التالية .

حقل الكلية

بعد أن حددنا الشرط الأول ـ الاختلاف ـ نتناول هنا الشرط الثاني للمنهج وهو حقل الكلية الذي نعرفه بأنه عامل الوحدة الذي يفرض علي كيانات ثقافية / إجتماعية مختلفة ثقافياً ومتفاوتة تاريخياً ويشترط تواجدها وتطورها داخله . يقول المؤرخ : ((أخضع الحكم التركي المصري مساحات شاسعة من بلاد السودان _ الاصطلاح القديم ـ وإفريقيا الاستوائية ، وسواحل البحر الأحمر تحت إدارة مركزية لأول مرة في تاريخها ، وأسس ذلك الحكم جهازاً إدارياً بيروقراطياً أصبح الإطار الذي ضم تلك الأجزاء وشكل أساس وحدتها، ولكنها وحدة قائمة علي القهر . وظلت تلك النظم والتقاليد الإدارية تتوارثها أنظمة الحكم في السودان .. بالذات تقسيم المديريات والجيش المركزي المتفرغ ، والجهاز الحكومي الديواني))[23] . هذا ينطبق علي مفهوم حقل الكلية الذي نعنيه، وهو هنا نمط أو شكل الدولة الحديثة ، المستمد أساساً من المجتمعات الليبرالية البرجوازية ، الذي أفرزته ظروف التطور التاريخي في أوروبا أو الغرب عموماً. حيث أنه نمط أو شكل لم يكن معروفاً عند الكيانات التي شكلت (**السودان)** أي أنه لم ينبع من تطور تاريخي طبيعي مما خلق نوعاً من التشوهات في بنية هذه الكيانات الاجتماعية من جانب وتشوهاً في مفهوم وشكل الدولة الحديث من جانب آخر . لأن المجتمعات التي أفرزت هذا النمط لتكون العلاقة بين الدولة والمجتمع طبيعية تقوم علي الأسس التالية :

1 ـ الليبرالية : وهي الفلسفة التي تحدد النظرة للإنسان انطلاقاً من فرديته وتؤسس العلاقات وفق معايير المصالح المشتركة بالمعني المادي للمصلحة ، وتتجاوز لحد كبير مسائل العرق واللون والدين .

2 ـ البرجوازية : وهي مجتمع الثقافة الليبرالية .

3 ـ الرأسمالية : وهي اقتصاد البرجوازية . وهو في جوهره اقتصادا تبادلياً في مقابل نمط الاقتصاد الاكتفائي عند الكيانات التي شكلت السودان .

كل تلك العوامل مجتمعة أفرزت شكلاً جديداً لبنية السلطة ـ الدولة ـ فيما نسميه الدولة الحديثة أو نمط الدولة البرجوازية أو الدولة الرأسمالية ـ حسب ما هي منمذجة في الغرب ـ وقد كان هذا الشكل مفهوماً قياسياً سعي المستعمرون إلي تطبيقه في أنحاء العالم الأخرى . ومن سمات هذا الشكل :

أ/ **السلطة المركزية** التي تمتلك جهازاً إدارياً ينتظم في ترتيب هرمي يستطيع التدخل في حياة الناس اليومية وفق نظام الدواوين والمصالح والمؤسسات .

ب/ الجيش النظامي المحترف الذي يستطيع فرض السلطة علي كافة مستوياتها .

ج/ توجيه الاقتصاد رأسمالياً .

د/ القضاء المؤسسي الذي يعاونه أجهزة الشرطة والسجون .

هـ/ التعليم الرسمي الذي يعيد **إنتاج** الناس وفق **ثقافة رسمية** _ أيديولوجيا ـ تعادل ثقافة الدولة .

نخلص إلي أن نمط الدولة الحديثة هو حقل الكلية الذي فرض علي كيانات مختلفة ثقافياً ومتفاوتة تاريخياً واشترط تواجدها وتطورها داخله وفق قوانين معينة للصراع التاريخي في وضعية جدلية المركز والهامش. ولما كانت هذه وضعية تاريخية ، فإننا سنتناول في الفقرات التالية مفهوم التاريخ لنعرج بعدها إلي بنية الصراع .

مقاربات مفهومية للتاريخ

نقف الآن مباشرة أمام التاريخ ، تاريخ السودان الحديث ، تاريخ الوضعية المعينة (**جدلية المركز والهامش**) ولابد لنا من التسلح بمفاهيم واضحة تمكننا من رؤية المسألة بامتياز لاستجلاء أكبر قدر ممكن من الحقائق . ولأن التاريخ مفهوم متعلق بالزمن فأي زمن هو هذا التاريخ ؟ .

التقسيم الابتدائي للزمن :

1 ـ الزمن الطبيعي ، أو التتابعي أو الكونولوجي chronological .

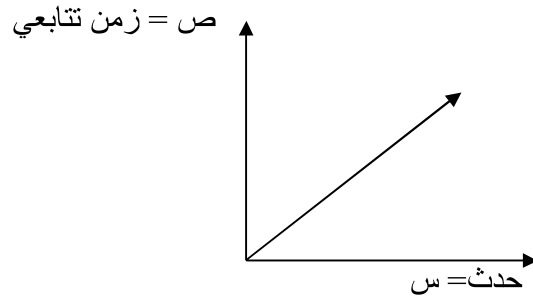
2 ـ زمن الوعي .

3 ـ الزمن الثقافي .

الزمن الطبيعي : هو الزمن الذي يتحدد بدوران النجوم والكواكب يحسب بالساعات والأيام والشهور والسنوات والعصور . كأن نقول أن فلاناً ولد في عام 1975م، وعاش فلان ثلاث وسبعين سنة ، أو عاش ديكارت في عصر النهضة . وهو في جوهره مستقل عن وعي الناس . حيث أن هذه الحوادث إذا كانت موجودة أو غير موجودة فإن الكواكب تدور وزمنها يمضي.

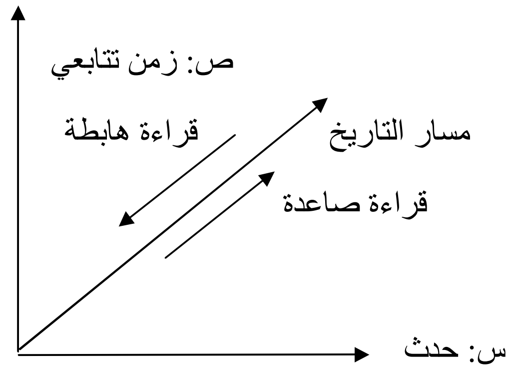
2 ـ زمن الوعي : هو الزمن المرتبط بالحدث الاجتماعي المتعلق بوعي الناس ويتشكل من ثلاثة أبعاد :

أ/ **البعد الأول** : الزمن اللحظي ، وهو مرتبط بلحظة الحدث وهو ثابت ومنفصل ووظيفته في الوعي هو أنه لا يربط الحدث بأحداث أخرى سابقة أو لاحقة حيث يلجأ الوعي إلي التفسيرات القدرية وبالتالي غياب الوعي بالتاريخ . وإذا مثلناه بيانياً فإن الحدث مع الزمن يشكل نقاط منفصلة في مسار التاريخ .

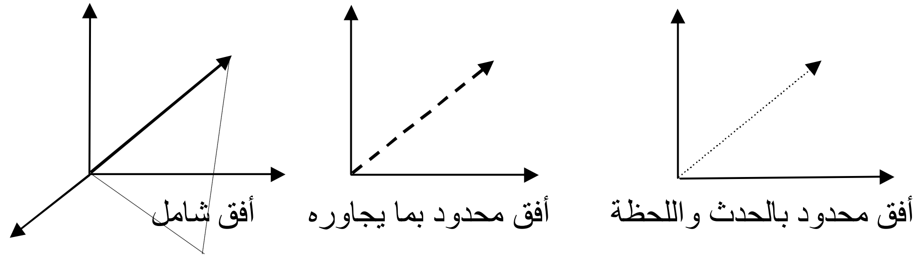


ب/ البعد الثاني : الزمن الخطي المتحرك ومرتبط بأحداث متعلقة بوعي خطي بالتاريخ ، ويتم الربط بين الأحداث من خلال قراءة هابطة. تفكيك يبدأ من (الآن) ويتجه إلي الوراء ، أو قراءة صاعدة ـ تركيب ـ يبدأ من الماضي صعوداً إلي (الآن).

وميزة هذا الزمن هو أنه يوفر لنا أفقاً منظوراً إلي الأمام وإلي الوراء في عملية ربط الأحداث مع بعضها من أي نقطة أو مرحلة نقف وننظر من داخلها ، لكنه يكون محدوداً بانهماكنا في خضم الأحداث المحيطة باللحظة المعينة التي نقف داخلها صعوداً أو هبوطاً ـ تركيباً أو تفكيكاً ـ وهذا غالباً ما يؤدي إلي وعي تراكمي بالتاريخ . وبالتالي التفسيرات التبريرية ، وهي تفسيرات تقترب من القدرية التي تزرع في وعينا أننا لا نستطيع أن نفعل شيئاً إيجابيا، بالإضافة لذلك تشل قدرتنا علي اكتشاف القطائع التاريخية . وإذا مثلنا ذلك بيانياً نحصل علي :



ج/ البعد الثالث : الزمن الشامل ـ الربط الشامل بين الأحداث وأزمانها في حركتها بالوعي ـ أي الوعي العميق بالتاريخ ـ ويصبح التاريخ هنا مطابقاً للزمن الشامل في جوهره . وعميق هذه تعني أن هناك عمقاً أو بعداً ثالثاً يشكل فضاء العلاقة ، هذا البعد الثالث عمقاً في الوعي. الشيء الذي يضعنا في نقطة خارج الخط المتكون من الحدث مع الزمن الطبيعي . (حدث ، زمن) مما يجعل العلاقة بين الحدث والزمن والوعي ـ علاقة محتوي تجعل أفقنا المنظور شاملاً لكل الأحداث المحايثة داخل الوضعية التاريخية المحددة . وعندما نمثل هذا الأفق المنظور بيانياً نحصل علي الأشكال التالية :



أننا نستطيع أن نري في لحظة من اللحظات التي تنتظم قراءتنا لهذه الوضعية ، كل الأحداث في لحظيتها، وفي علقتها ببعضها البعض حسب ترتيبها في زمنها الخطي أي علاقتها مع السابق واللاحق، والعلاقة الكلية للأحداث بشكل متآني أي أننا عندما نفكر في أي حدث ما في لحظة ما ، فأننا نستحضر ـ ولا تغيب عن ذهننا علاقته بما يجاوره من أحداث وما يرتبط به سابقاً أو لاحقاً من أحداث علي المدى البعيد . الأمر الذي يمكننا من فهم التعقيدات الظاهرية التي غالباً ما تنشأ من عوامل كامنة لم يكتمل حضورها وتجليها بسبب الشروط التاريخية التي تواجه الخطاب والفعل ـ الممارسة ـ وتداخل المراحل في اللحظات المحددة، وتغير الوظائف التي تؤديها الأشكال الموروثة .

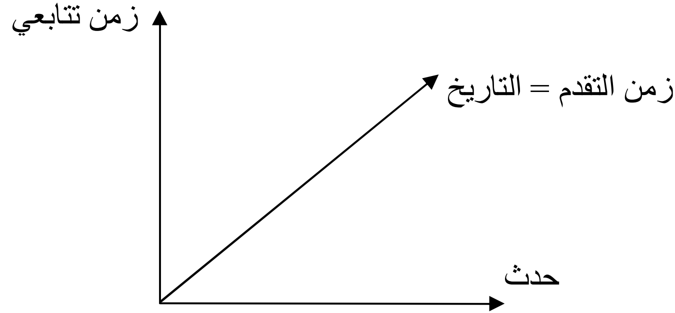
3 ـ الزمن الثقافي :

يقول الجابري ((... إن زمن الثقافة ، أي ثقافة ليس هو بالضرورة زمن الدول والحوادث السياسية والاجتماعية ، وإن الزمن الثقافي لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي والاجتماعي ، لأن له مقاييسه الخاصة))[24] هذا بالطبع ليس تعريفاً كافياً، لكنه إشارة إلي زمن ما ـ لكنه يضيف أنه في الثقافة ((... ليس الزمن (مدة تعدها الحركة) وحسب ، بل هو كذلك مدة يعدها السكون ، إن صح التعبير . وإذا استعرنا مصطلح إبراهيم بن سيار النظام ... أمكن القول أن الحركة في الزمن الثقافي حركتان : **حركة إعتماد** أي حركة الشيء في نفس موضعه: حركة التوتر الكامنة في الجسم المعد للإطلاق كالسهم قبل إطلاقه ، **وحركة نقلة** : أي الانتقال من مكان لآخر ، من مرحلة لأخرى . وواضح أن تصنيف الثقافة ـ أي ثقافة إلي مراحل إنما يستقيم عندما تتخذ الحركة شكل حركة النقلة))[25] وإن الزمن الثقافي ((...مثله مثل زمن اللاشعور، زمن متداخل ، ومتموج يمتد علي شكل لولبي ، الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر .))[26]

ولكن ما هي علاقة الزمن الثقافي بالتاريخ ؟

عندما نتكلم عن تقدم وتخلف ونقسم التاريخ إلي مراحل، هذا يعني أننا نقيس شيء بشيء . أننا في الواقع نقيس زمن ثقافة بزمن قياسي هو أيضاً زمن ثقافة ، ولكنها ثقافة استطاعت أن تنجز ما يضعها في مقدمة الثقافات الأخرى . وأن حدثها المنجز هو الذي يشكل الإحداثي الآخر من إحداثيات زمن التقدم الذي يشكله الزمن التتابعي ـ وليس القياس هنا اعتباطاً، إنما يقوم علي

اتفاق ضمني علي إنجازات الثقافة المعينة باعتبارها اجتازت مراحل قديمة إلي مراحل أخرى جديدة ـ وطبعاً لكل ثقافة منحني تطورها الخاص، ولكننا نعتبر التاريخ في أحد معانيه أنه زمن التقدم ، وهو متوسط حاصل التطورات التي تحدث للثقافات في العالم أجمع حتى يجوز لنا القياس عليه. ويمكن أن نقول أن التاريخ منظوراً إليه من زاوية التقدم : هو الزمن الثقافي القياسي .



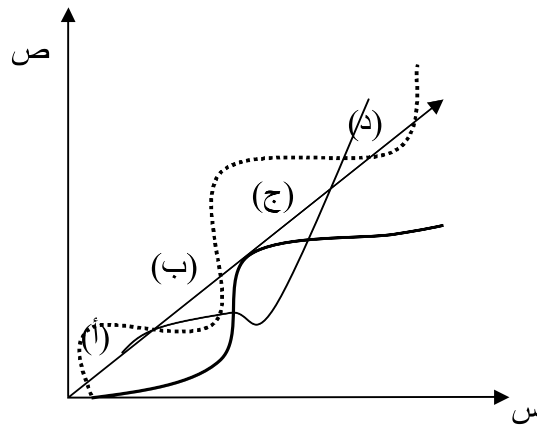
أ/ زمن التقدم : هو زمن ثقافي افتراضي يتكون من أكثر النقاط تقدماً = جبهة الموجة في أفق الحركة القصوى للثقافات في العالم في لحظة زمن تتابعي معين . إحداثياته (اكثر المنجزات تقدماً ، لحظة زمن تتابعي) وإذا مثلناه بيانياً نحصل علي :

التمثيل البياني:

ثقافة (أ) ـــــــــــــ

ثقافة (ب) ـــــــــــــ

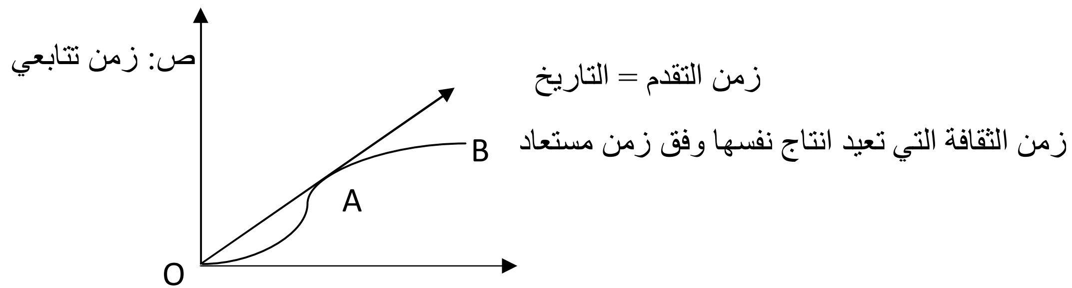
ثقافة (ج) ....



في كل نقطة (س،ص) حيث س = الحدث الأكثر تقدماً وص = الزمن التتابعي. حيث (س) لا تشكلها في كل الأحوال أحداث = منجزات ثقافة واحدة إنما تشكلها (المنجزات) التي تستوفي شروط الأكثر تقدماً في اللحظة المعينة من الزمن التتابعي الطبيعي الكرونولوجي.وهذا تساهم فيه ثقافات مختلفة في العالم . فقد يكون (س) في النقطة (أ) من إنجازات الثقافة (أ) والنقطة (ب) من إنجازات الثقافة (ب) وقد يكون الإحداثي (س) في كل النقاط الممتدة من (ج) إلي (د) من إنجازات الثقافة (ج) . هذا الزمن التقدمي هو الذي نقيس عليه ما نسميه بالبعد الحضاري لثقافة ما ، وهو بهذا الافتراض زمن مستمر تشارك في استمراره ثقافات العالم مجتمعة .

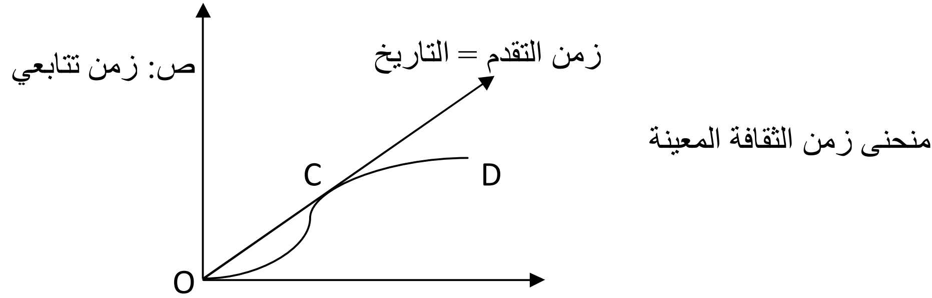
ب/ الزمن المستعاد :

هو مسافة زمنية في مسار ثقافة ما ، تصبح ـ لأسباب تخص تلك الثقافة ـ زمناً قياسياً لها ، تعيد تلك الثقافة إنتاج نفسها بمعاييره وعلي أساسه ، مثلاً الزمن المحيط ببدايات الإسلام في الثقافة العربية الإسلامية ، والزمن التوراتي في الثقافة اليهودية . مما يجعل الوعي بالتاريخ لدي حاملي تلك الثقافة يقوم علي التراكم وليس علي التعاقب ، وعلي الفوضى لا علي النظام كما يقرر الجابري[27] حيث لا يتم الفصل بين ما قبل وما بعد ، ويصبح الماضي في الأمام، ويستقرأ منه المستقبل وأن الماضي هنا لا يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ . والنتيجة هي أن يظل زمن الثقافة زمن اعتماد ولا تتقدم أو زمن حركة نقلة بطيئة بسبب اجترار الماضي ويكون تقدمها بطيئاً ويمكن تمثيلها بيانياً كالأتي :



الزمن المستعاد هنا يمثله الجزء المكون من النقطة(O) إلي (A) من منحني الثقافة المعينة ، وفيه يتناسب تطور الثقافة مع الزمن الطبيعي وزمن التقدم أي يكون هناك تقدماً حقيقياً في هذه الثقافة باعتبار أنه في أي لحظة من اللحظات في هذا الزمن يتم (إنجاز) ما أي حدث جديد نوعياً . مما يعطي هذه الثقافة بعدها الحضاري الحاضر أي صفة أنها تتقدم في مسار التاريخ وتصنع مراحلها. في المسار A -- B ، الحدث لا يتناسب مع الزمن التتابعي ولا زمن التقدم ، لأن تراكم الأحداث لا يكون فيه شيء جديد نوعياً . لأن هذه الثقافة تعيد إنتاج نفسها بمعايير الزمن السابق = **الزمن المستعاد** الذي تستعيده من الماضي ليشكل معياراً للحاضر والمستقبل. وتنفصل بالتالي عن مسار التقدم ويظل إنتاجها الفكري والمادي مرهوناً بمعايير زمن آخر . حيث أنها تعيش في الزمن الطبيعي وزمن التقدم مغتربة عنهما، عن وعيهما ومعاييرهما ـ وهذا هو الذي يعطينا مبرر تصنيفها بأنها متخلفة .

ج/ الزمن المكرور : هو زمن ثقافي راكد لثقافة ما ، حيث تعيد تلك الثقافة إنتاج نفسها بمعايير ثابتة تقليدية لا جديد فيها ، وينتج الحدث علي شاكلة سابقه ويظل في جوهره هو هو علي صعيد الفكر والممارسة وبالتالي (الإنتاج) حيث يتغير الأفراد دون أن يضعوا بصمات جديدة في مسار الحياة وبالتالي الثقافة . هذا ما يحدث في الثقافة المغلقة في أغلب الأحيان ، وفي بعض الأحيان الثقافات التي تتعرض للانفتاح لكنها سرعان ما تعود لممارسة إعادة إنتاج نفسها ومعطيات الثقافات الأخرى بمعايير زمنها المستعاد ، وتشترك الأولي والثانية في أن لكل منها زمنها المستعاد . والزمن المكرور هو المسافة الموضحة بيانياً بالخط المنحني (C.....D)

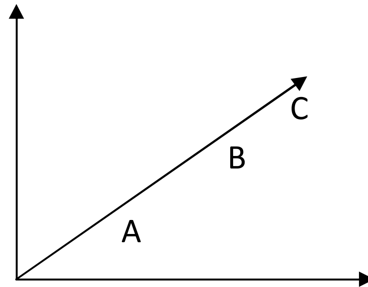


وعندما نقول زمن ثقافي راكد أو ثابت ، يكون ذلك أولاً قياساً علي زمن التقدم (**راكد**) وثانياً قياساً علي الزمن الكونولوجي (**ثابت**) .

د/ القطيعة التاريخية : هو المفهوم الذي يعطي معنى جوهرياً لما يسمى بالمراحل التاريخية .

فإذا رسمنا بيانياً مسار التاريخ باعتباره متطابقاً مع مفهوم زمن التقدم ، وقسمناه إلي المراحل :

(O –A) و (A---B) و (B---C) فما الذي يجعل هذه المراحل مختلفة ؟



الإجابة هي أن مسار التقدم والتطور يقوم علي جدل القديم والجديد ـ راجع الجزء الأول ـ سواء كان هذا الجديد منجزاً داخل الثقافة المعينة أو من منجزات ثقافة أخرى متلاقحة معها . ولأن كل جديد عندما يطرأ يدخل في علاقة جدلية مع قديم كائن فيجدده محتوياً بعض عناصره لينشأ جديد آخر يدخل في علاقة جدلية أخرى مع هذا القديم المجدد، وهكذا ..إلي أن تأتي لحظة تتجدد فيها شروط المعقولية تجدداً كاملاً وتختفي منها عناصر ما كان قديم في البداية . هذا جوهر ما نسميه القطيعة التاريخية ((حيث يتم الفصل بين ما قبل وما بعد بصورة تجعل من المستحيل التطلع ، حتى علي صعيد الوعي الحالم ، لعودة ما قبل ليحل محل ما بعد))[28]

الفصل الثاني

بنية الصراع في السودان

الشرط الثالث للمنـهج:

من خلال تعريفنا للمنهج ومناقشتنا السابقة تعرفنا علي شرطين من شروط المنهج ، الاختلاف وحقل الكلية . أما الشرط الثالث هو **النسق** أو النظام : حيث أن المنهج في تعريفه ذاك يفترض أن هناك نسقاً معيناً ينتظم الصراع خلال مسار تاريخ الوضعية التاريخية المعينة ـ **جدلية المركز والـهامش** ـ فهل هناك بالفعل نسقاً كهذا؟ هذا ما سنبحثه في مقدمة هذا الفصل .

ملاحظات عامة :

الثابت والمتحول في الدولة السودانية منذ عام 1821م :

1 ـ منذ تأسيس **الدولة المركزية** ، ظل هذا الشكل ثابتاً في الواقع والوعي . بالرغم من تغير أنماط الحكام ، ووسائل السعي للاستقلال عن هذا الشكل أو محاولات احتلال المواقع داخله .

2 ـ يقرر المؤرخ أنه ((... شهد السودان خلال العهد التركي المصري تطوراً غير متكافئ . كان بعضه لاختلاف المراحل التي تم فيها ضم أجزائه إلي الدولة التركية . وبعضه لتركيز الأتراك علي المناطق التي يهمهم أمر استغلالها ، وبعضها الآخر لعجزهم عن فرض إدارة مستقرة فيها ، **وظلت صفة التطور غير المتكافئ سمة ملازمة للمجتمع السوداني** . ووقفت عقبة أمام انصهاره وتماسك وحدته))[29] والمؤرخ يتحدث في التسعينات من القرن العشرين .

ولكن لماذا ظلت سمة التطور غير المتكافئ ملازمة للمجتمع السوداني كل تلك الفترة ؟ وهل كانت مبررات المؤرخ كافية ؟ ولأننا سنناقش هذا لنص لاحقاً ونعالجه باستفاضة ، فإننا نكتفي هنا بإجابة مقتضبة فحواها: أن نسقاً من التمركز والتهميش ظل مستمراً . ولكن تركيز من وتهميش من ؟؟ لأن المسألة مسألة مجتمع وليست مجرد مسألة مناطق .

3 ـ أن الثقافة العربية الإسلامية هي التي ظلت تحتل المركز ، في مقابل الهامش الذي ظلت تحتله الثقافات السودانية الأخرى . ولكن من متي وكيف ؟؟

4 ـ ظل **الجلابة** هم الممثل الرسمي للثقافة العربية الإسلامية ، ومن ثم العمق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لها . **فمن هم هؤلاء الجلابة ؟**

تعريف ابتدئي : الجلابة هم تلك الفئة من التجار التي نشأت مع بداية الحكم التركي المصري ، من أفراد ومجموعات من أبناء القبائل العربية في وسط وشمال السودان ، وبعض أفراد النوبيين المستعربين من شمال السودان .

نصوص تاريخية

1 ـ يقول المؤرخ : ((.. التجارة كنشاط يشكل محور النشاط الاقتصادي ...لا تعني التبادل البضاعي فحسب ، بل تعني نشاطاً اجتماعيا وسياسياً وثقافياً يكيف حركة التنمية في المجتمع .))[30]

2 ـ وفي رسالة للحاكم التركي ((لا يكفي إيراد كردفان للمشتري ، فاقترحتم إرسال بضاعة من هنا تروج هناك (مصر) حيث يقوم **الجلابة** بمعاونة الموظفين بمشترى الأصناف المذكورة حيث يعود من ذلك بفائدة للطرفين .))[31]

3 ـ وعن تجارة الرقيق ((أدت تلك الحملات لانتشار تجارة الرقيق ...ولم تقتصر تلك التجارة علي **الجلابة،** فقد شارك فيها تجار من الشام ومصر وأروبا ...وعندما كان **الجلابة يهربون الرقيق إلي مصر** ، لم يكن محمد علي يمانع في ذلك . وكتب إلي حاكم دنقلا يقول (لا يرد الجلابة الذين معهم رقيق ، بل يأخذهم إلي داخل مصر ويشتري الصالحين للجندية.))[32]

4 ـ ((كانت طريقة صيد الأفيال في البداية عقيمة ، مما جعل الوارد من العاج قليلاً . ولكن بعد ضم بحر الغزال والاستوائية ، **ودخول الأسلحة النارية وتطور نشاط الجلابة** ارتفع الوارد منه .))[33]

5 ـ ((أدى انحصار تجارة الرقيق في المناطق التي تسكنها القبائل الزنجية إلي تعميق الفارق بين الشمال والجنوب ، حتى أصبحت كلمة رقيق أو عبد تعني أفراد تلك القبائل سواء وقعوا في أسر الرق أم لم يقعوا . وازداد إحساس القبائل في الشمال بالتفوق العرقي ، وغذته قدرات الجلابة الاقتصادية))[34]

6 ـ وفي المدينة ((يمثل التركيب السكاني في المدينة (في التركية) خليطاً من القبائل والأجناس جذبهم التقرب من الحكام والنشاط التجاري وبريق المدينة ، وبعضهم تركوا قراهم تحت وطأة شتى الضغوط ، فأصبحت المدن تأهل **بالشايقية** و**الجعليين** و**الدناقلة** وغيرهم . وأخذوا ينصهرون في بوتقة الدولة المركزية والنشاط التجاري ... وأخذ بعضهم يعمل في تجارة المحاصيل أو يحومون حول البيوتات التجارية الأجنبية يتعلمون منها ويزدادون تبرماً بها))[35]

7 ـ ((قاست فئة الجلابة وطأة الحكم التركي المصري ، كما استفادت من مؤسساته أكثر من أي فئة أخرى، وبحكم مصالحهم المشتركة معه وهي أساساً مصالح تجارية ، وبحكم تفرقهم في أنحاء البلاد ... قاسوا (أي الجلابة) من وضعهم الثانوي في السوق المصري والسوق الرأسمالي العالمي . وقاسوا من محاربة تجارة الرقيق ، والإجراءات القمعية التي أدت إلي اضطراب النشاط التجاري ...ولكنه بالرغم من تلك المقاساة ، فقد استفادوا من النظام التركي المصري ، فقد وفرت الدولة المركزية درجة من الأمن والحماية في البلاد لم تتوفر من قبل ...وأخذت الأرباح التجارية تتراكم عند بعض الجلابة ووصلت حداً عند الزبير رحمة تمكن من

غزو دارفور . لقد تحول الجلابة في ظل الحكم التركي المصري إلي طبقة تجارية لها وزنها الاقتصادي والاجتماعي ...ومن تلك القاعدة المحدودة انطلق وعيهم الاجتماعي وكانوا أكثر الفئات تأهيلاً للتعبير عن وعي المرحلة التاريخية ، لذلك لم تكن معارضتهم عن ضيق عابر وليست هبات عارضة ـ لقد كان الجلابة قاعدة اجتماعية توفرت فيها الإمكانيات لصياغة أيديولوجية المجتمع في بحثه عن خلاص .

كان للجلابة تناقضاتهم مع الحكم التركي المصري ولكن تلك التناقضات لم تشمل المؤسسات الأساسية مثل الدولة المركزية والسوق القومي أي الكينونة السياسية . وكانت معارضتهم تفرق بين الحكم الأجنبي وتلك المؤسسات ، وقد ساعدهم ذلك التمييز علي بلورةوعي متقدم .))[36]

8 - ((واتضح للأتراك أن حركة التجارة في السودان تفرض عليهم إيجاد صلة وإيجاد شكل من التفاهم مع الجلابة الذين يملكون شبكات اتصال ومقدرات لا يمكنهم الاستغناء عنها ، فالجلابة أدوات تكامل لدور الدولة السياسي والاجتماعي))[37]

في المهدية

9 ـ يقول المؤرخ :((إلي أي مدى كان اختيار الخليفة عبد الله موفقاً لخلافة المهدي في حكم البلاد التي تضم **أولاد العرب** كما تضم قبائل السودان الأوسط الزراعية المستقرة الذين يعرفون **بأولاد البلد** في أدب المهدية ؟ فأولاد البلد يملكون القدرات الإدارية والتجارية والعلمية .))[38]

أما في الحكم الثنائي

10 ـ فقد ((ارتاد الجلابة جبال النوبه وجنوب السودان مواصلين بذلك تراث أسلافهم، ومارس بعضهم تجارة **الشيل** في المناطق الزراعية ، وشكل أولئك التجار شبكة واسعة المدى تسيطر علي تجارة التجزئة ، وقفز بعضهم إلي مصاف البرجوازية وأصبح أولئك التجار المصدر الذي انبثقت منه أيديولوجية الطبقة الوسطي السودانية والذي برزت منه رؤيتها السياسية والاجتماعية والأخلاقية وقد مكنها انتشارها في أرجاء البلاد والقبضة الاقتصادية التي توفرت لها من أن تلعب دوراً في حياة السودان وفي تشكيل مستقبله .))[39].

تعليقات علي نصوص المؤرخ

أولاً: أن إدخال العوامل الاجتماعية والاقتصادية في كتابة التاريخ ـ بالإضافة للعامل السياسي (المفهوم القديم للتاريخ) ـ لهو عمل طيب للغاية ولكن عملية كتابة التاريخ تتطلب الذهاب إلي نهاية الطريق وتجاوز العقبات الأيديولوجية للكشف عن حقائق الواقع كلها .

ثانياً : أن مقولات المؤرخ صحيحة بقدر كبير ، ولكنها ستكون صحيحة تماماً إذا خلعنا عنها قناعها الأيديولوجي . ففي مقارباتنا المنهجية قلنا في معارضتنا لبعض المقولات الماركسية: أن الاقتصاد في المجتمعات ما قبل البرجوازية ليس هو العامل الأساسي إنما هو **واحد** من العوامل الأساسية في تشكيل بنية هذه المجتمعات . وأن المصطلحات الماركسية نشأت أساساً في

سياق نقد المجتمع البرجوازي والمرحلة البرجوازية الرأسمالية ، ولأن القطيعة التاريخية بين المرحلتين ما قبل البرجوازية والبرجوازية قائمة في أوروبا ولكنها لم تحدث في واقعنا ما قبل البرجوازي ـ ما قبل الرأسمالي . فإن استعمال تلك المصطلحات الماركسية لوصف هذا الواقع يكون إعتسافاً في رأينا. لذلك نقوم بالمعالجات التالية لنصوص المؤرخ :-

1 ـ نعيد قراءتنا للنصوص علي أساس أن الواقع ما قبل برجوازي أو ما قبل رأسمالي .

2 ـ التحفظ علي بعض الكلمات مثل **طبقة، مرحلة** ، **برجوازية** ، ونحصر مدلولاتها كالتالي:

أ/ **طبقة تعني شريحة ، وتبقى التعبيرات مثل طبقة وسطي وطبقة التجار ..إلخ** تعني شريحة مميزه لحاجة إجرائية ولا تنطبق عليها مدلولات المصطلح الماركسي **.**

ب/ **مرحلة** تحدد بمعني فترة . لأنه لا توجد مراحل تاريخية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة داخل الوضعية التي نحن بصددها .

ج/ برجوازية تقرأ بمعني جماعة ذات مصالح اقتصادية مشتركة ولا ينطبق عليها المدلول الاصطلاحي الماركسي .

عقبة الأيديولوجيا وإشكاليات المنهج

المنهج : أي منهج يشترط سياق يتوفر علي شروطه لتكون نتائجه صحيحة ، أي أن المنهج محدود بواقعه .

الأيديولوجيا : مشكلة الأيديولوجيا ، أنها **أحياناً** تحطم حدود المنهج وذلك ببساطة من خلال إضفاء الألقاب علي الواقع بالاختزال أو التعميم لتوفير شروط ظاهرية للمنهج ، وبذلك تصبح عقبة أمام الرؤية الواقعية للواقع . فيفقد بذلك المنهج صلاحيته ويضل صاحبه الطريق إلي الحقيقة. ولنوضح ذلك أكثر نأخذ المثال النظري التالي :

الظاهرة بين المحسوس والمدرك = الشكل والمضمون

من الواضح أنه لا يمكن (**للفقهاء**) مثلاً أن يصلوا إلي الحقيقة العلمية التي تقرر أن الشمس أكبر من الأرض وأن الأرض هي التي تدور حول نفسها وحول الشمس مما ينتج عنه تعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول ...إلخ وذلك لأسباب بسيطة هي :

أ/ **عقبة الأيديولوجيا** : حيث أن حامل الإيديولوجيا الدينية ـ الفقيه ـ يعتقد أن جهة ما هي المصدر الوحيد والنهائي للحقيقة ، وبالتالي يبدأ التفكير انطلاقا من كلامها وليس من الواقع . فالفقهاء ينطلقون من تفسيرات النص القرآني ((والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم .)) سورة يس .

ويغذون فكرهم من إشكالات اللغة مثل طلعت الشمس وغربت الشمس ، وكل هذه النصوص تقرر أو توحي بأن الشمس هي التي تتحرك أو تدور في أحسن الفروض .

ب/ إشكال المنهج :

السياق : عندما نقابل عالم الفلك ونقول له أن الشمس طلعت في الساعة السادسة صباحاً أو غربت في الساعة السادسة مساء فأنه يعتبر كلامنا هذا صحيحاً في سياق الظاهرة ؛ سياق أننا نفكر ونقرر انطلاقاً من موقعنا علي سطح الأرض. ولكنه لن يسمح لكلامنا أن يكون دليلاً علي أن الشمس هي التي تتحرك بالفعل وأن الأرض ثابتة . لأن منهجنا هو منهج ظاهري يقوم علي أساس التقرير انطلاقا من المحسوس ومن موقعنا علي سطح الأرض، ولكن هذا المنهج لا يصلح بالتأكيد للبت في شأن العلاقة الحركية بين الظواهر الكونية الأرض، الشمس ...إلخ من خارج هذا الموقع ونحن فيه .

اللغة والعقبة الابستمولوجية : لأن اللغة ومعارفنا السابقة تشكل بنية تفكيرنا، فإن العادي من اللغة و(المعارف) دائماً يحمل معه أنماط التفكير والسياقات المعرفية المقررة قديماً . مما يتسبب في خلق التصورات الخاطئة بقدر كبير من خلال إخفاء التناقض كما في طلعت الشمس وغربت الشمس ، والصحيح طبعاً أن الأرض هي التي دارت فأظهرت الشمس وواصلت الدوران فأخفت الشمس . ولكن لأن صانعي اللغة لم يكونوا يعرفون هذه الحقيقة لذلك صاغوا لنا المسألة بهذا الشكل (الذي يتماشى مع منهج الفقهاء) الذين يعملون علي استنباط الحقيقة من النصوص باعتبارها المصدر النهائي للحقيقة، وبهذه الطريقة فإنهم لن يصلوا بتاتاً إلي الحقيقة التي قررها علماء الفلك .

النسق

يقول ليفي ستراوس أن النسق يظهر ((من خلال طابعه المزدوج : تناسقه الداخلي وقدرته علي الامتداد وهي لا يحده حد من الناحية العملية ، كما أظهرت أمثلتنا في جميع الحالات فإنه يصح أن نتخيل محوراً معيناً عامودياً يحمل البنية ويركزها وهو يجمع بين العام والخاص وبين المجرد و الملموس . والواقع أن اندفاع الذهن التصنيفي يستطيع دائماً الذهاب إن في هذا الاتجاه أو ذاك إلي نهاية مآربه .

أما هذا المأرب فيتحدد انطلاقاً من نظام ضمني من البديهيات يعتبر أن أي تصنيف يتحقق عبر أزواج من المتقابلات . فمن يصنف لا يتوقف عن التصنيف إلا عندما تمتنع عليه المقابلة .

فالنسق لا يعرف فعلياً الانتكاس أي أن حيويته (ديناميته) الداخلية تضعف ذاتياً كلما تقدم التصنيف علي محوره في هذا الاتجاه أو ذاك وهو لا يتجمد بفعل مانع غير متوقع ، ويتعلق بالخصائص الوصفية التي تميز الكائنات والأشياء أو بفعل تشنج حركيته بل لأن التصنيف قد بلغ ما عليه أن يبلغه واستكان بعد أن يتم وظيفته .

أما حين يذهب اندفاع الذهن التصنيفي صعوداً أي باتجاه أعلي مراتب التعميم والتجريد فلن تحول الكثرة دون تطبيقه للتصورات التي تلطف الوقائع وتهذبها تدريجياً .))[40]

نستلف العناصر الأساسية لهذا النص من خلال مقاربة تستند علي تشابه الذهن التصنيفي في الحالتين، إذ أن نسق ليفي ستراوس مستنبط من التصنيف الطوطمي ولكننا لاحظنا تشابه الذهن التصنيفي لدي المركز في مجال الصراع الثقافي الاجتماعي لهوامشه (كائناته أو أشيائه) .

وهذا النص يبرز لنا السمات الأساسية للنسق والمفهومات الإجرائية وهي :

1 ـ محور يحمل البنية ويركزها .

2 ـ الطابع المزدوج للنسق من خلال :

أ/ قدرته علي الامتداد والتوسع .

ب/ تناسقه الداخلي .

3 ـ النسق لا يعرف فعلياً الانتكاس وديناميته الداخلية تضعف ذاتياً مع تقدم التصنيف علي محوره وهو لا يتجمد بفعل مانع غير متوقع .

4 ـ عندما يذهب التصنيف صعوداً أي باتجاه أعلي مراتب التعميم والتجريد فلن تحول الكثرة دون تطبيقه للتصورات التي تلطف الوقائع وتهذبها تدريجياً .

تصور النسق من خلال المركز = المحور ، في جدلية المركز والهامش .

1 ـ المحور : فالمركز هو الذي يشكل المحور في بنية الصراع في هذه الوضعية ، لأنه أساساً مالك الذهن التصنيفي ، والبادئ بالفعل في مقابل رد الفعل الذي يقوم به الهامش . هذا المحور تشكل تاريخياً من :

أ/ الجلابة في التركية .

ب/ تطور إلي أولاد البلد في المهدية من خلال الامتداد والتوسع .

ج/ تطور إلي المدلول الواقعي للخطاب الرسمي فيما بعد في المعني المعمم للمصطلحات مثل : القومية والوطنية وكل التعميمات التي تُعرّف بإضافة السوداني أو السودانية مثل المجتمع السوداني، الثقافة السودانية ، الأغنية السودانية ، الخلق السوداني والزي السوداني ..إلخ .

2 ـ الطابع المزدوج :

أ/ التناسق الداخلي من خلال معايير التصنيف ـ معايير الثقافة العربية الإسلامية ـ فيما يتعلق بتحديد الذات والآخر .

ب/ قدرته علي الامتداد والتوسع ، داخلياً من خلال معايير القرابة والعشائرية في الثقافة العربية الإسلامية ـ من الجلابه إلي أولاد البلد ـ وخارجياً ـ مع الآخر السوداني ـ من خلال إعادة الإنتاج داخل الثقافة العربية الإسلامية وفق معاييرها ـ أي إدخال الآخر إلي العشيرة لأسباب تخص وضعه الفردي المتقدم اقتصادياً أو سياسياً . أو تضمين الآخر في **(الأمة)** من خلال **التعليم والخطاب الرسمي** الذي يشمل هذا الآخر ضمن الأيديولوجي = أيديولوجيا المركز .

3 ـ تضعف دينامية النسق داخلياً كلما تقدم التصنيف من خلال :

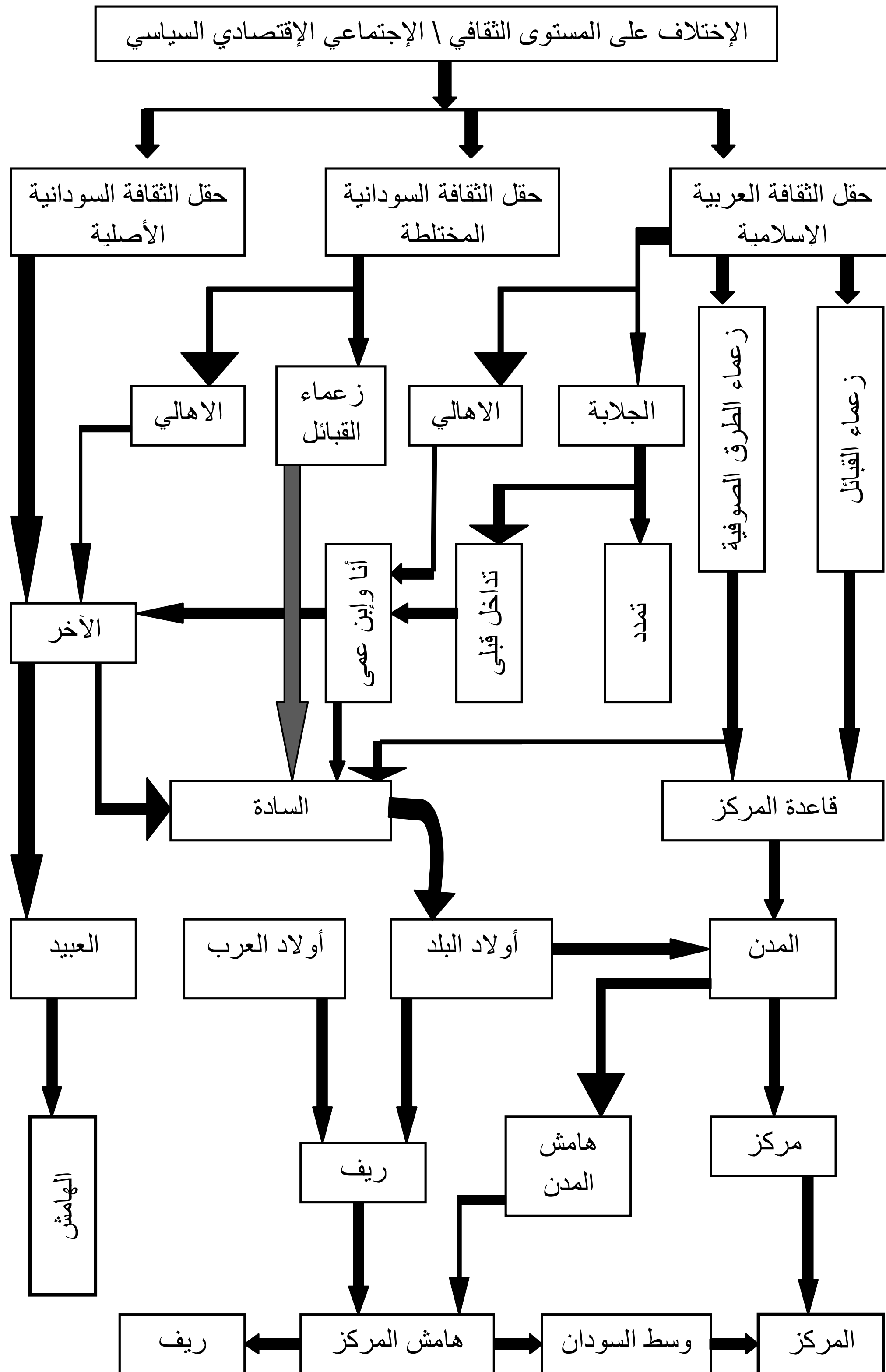
أ/ مرونة تطبيق معايير الثقافة العربية الإسلامية .

ب/ أو إلغاء جزء من هذه المعايير بسبب ضغوط المجتمع المدني والتراكم الكمي للذين لا تنطبق عليهم هذه المعايير ، وضغوط الثقافات الأخرى . والاضطرار لتبني أيديولوجيا الأمة التي هي في الأساس **معايير** الثقافة العربية الإسلامية بشكل فضفاض .

4 ـ الخطاب الرسمي = خطاب المركز وهو نتيجة ذهاب التصنيف صعوداً باتجاه أعلي مراتب التعميم والتجريد . لأن الكثرة لن تحول دون تطبيق النسق المُعبَّر عنه في الخطاب ، ولكن ذلك يتم من خلال التصورات التي تلطف الوقائع وتهذبها .

تصور تخطيطي للنسق

الدولة المركزية = حقل الكلية



الفصل الثالث

المعـايـيـر

سنتناول في هذا الفصل المعايير، معايير الثقافة العربية الإسلامية ، أي المعايير التي تشكل المرجعية للذهن التصنيفي ، ذهن المركز، الذي يشكل المحور في بنية الصراع في جدلية المركز والهامش. كيف يفكر الجلابة (المتحول والمتحرك الاجتماعي في بنية الثقافة العربية الإسلامية في السودان)، وبالتالي كيف يعملون انطلاقاً من هذا التفكير ونتائج ذلك في واقع الحياة المدنية والسياسية والاقتصادية .

أصل المسألة

نعود الآن لقراءة في الثقافة العربية الإسلامية لاستنباط المعايير الأصلية التي تشكل مركزيتها ، زمنها القياسي ، زمنها المستعاد ..إلخ .

مفهوم الذات والآخر في الثقافة العربية الإسلامية :

شهادات تاريخية :

1 - الموالي : يقول الجابري[41]

((...كان اسم الموالي يطلق في العصر الأموي علي جميع الذين أسلموا من غير العرب . ولما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كجند للفتح فإن ما بقي منها في المدينة أو في الكوفة والبصرة كانوا أما مجندين أو متقاعدين في حكم المجندين ، فكانوا يعيشون جميعاً في إطار القبيلة ، من الغنيمة : عطاء وخراجاً . هكذا تضافر عنصر الثروة مع مخيال القبيلة ليكون الناتج سلوكاً أرستقراطياً / قبلياً قوامه النظر باستعلاء إلي هؤلاء الموالي الذين (جاءهم العرب بالإسلام لينقذوهم من الظلمات ويخرجوهم إلي النور .) .

نعم ، كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار ، ولكنهم ، من الناحية الفعلية الواقعية ، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب . لقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواجز سياسية ، أطنبت بعض المصادر في إبرازها وذكر أمثلة منها . ومع أن كثير مما يورد في هذا الإطار كان عبارة عن حالات خاصة وهي علي العموم أشبه بوضعية الخدم في المنازل اليوم ، خاصة الخدم الآسيويين في الخليج ، فإن الدلالة الاجتماعية لهذه الحالات تفرض نفسها فرضاً . من ذلك مثلاً أن رجال الأرستقراطية القبلية لم يكونوا يزوجون بناتهم للموالي (وهل يفعلون اليوم ؟) كما أن السلطة الأموية لم تكن تعينهم في مناصب القضاء ـ إلا نادراً ـ بله المناصب السياسية . سادت أنواع من السلوك الأرستقراطي الذي دفع بالموالي إلي مرتبة دنيا علي مستوى المعاملات الاجتماعية : (كانوا لا يكنونهم [=العرب] بالكني ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب ولا يمشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في الموكب ، وإن حضروا طعاماً

قاموا علي رؤوسهم ، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان ، لئلا يخفي علي الناظر أنه ليس من العرب ولا يدعونهم يصلون علي الجنائز إذا حضر أحد من العرب . يحكي في هذا الصدد أن واحداً من الأرستقراطية القبلية العربية قدم رجلاً من الموالي يصلي به ، ولما تعجب الناس من ذلك قال : ((إنما أردت أن أتواضع لله بالصلاة خلفه)) . ويقال كان (إذا مرت جنازة قال : من هذا ؟ فإن قالوا قرشي، قال وا قوماه . وإذا قالوا عربي ، قال : وا بلدتاه . وإذا قالوا مولي ، قال : هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء.)) . ولم يكن هذا السلوك الأرستقراطي خاصاً بزعماء القبائل وحدهم بل لقد لوحظ أيضاً عند من عرفوا بالزهد والتقوى . من ذلك ما يروي من أن أحد الزهاد قال لأحد الموالي (كثر الله فينا مثلك) وكان هذا المولي قد قال له قبل ذلك (لا كثر الله أمثالك) فلما سأل أحدهم ذلك الزاهد وقال له : (أيدعو عليك وتدعوا له ؟) قال : (نعم ، يكسحون طرقنا ويخرزون خفافنا ويحيكون ثيابنا) .

كانت الأرستقراطية القبلية زمن الأمويين (كما هو شأنها دائماً) تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعدها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون (إن الخصق ـ يوجد ـ في الخياطة والمعلمين والغزالين لأنها صناعات أهل الذمة) . وأكثر من ذلك كانوا يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق ب(القرشي) ، وهو من أشراف القبيلة . كانوا يقولون : (ليس ينبغي لقرشي أن يستغرق في شيء من العلم إلا علم الأخبار) ، أخبار العرب وأيامهم وحكاياتهم . وكذلك كان الحال . فبينما كانت أرستقراطية القبيلة تعيش من الغنيمة، وتجمع من الفيء ثروات هائلة وتحيا حياة بذخ وترف ، كان الموالي محرومين من أي نصيب في الغنيمة حتى لو شاركوا في الفتح جنوداً . لقد كانوا يعيشون علي العمل في المهن والبيوت والفلاحة والتعليم .

ويبدو أنهم أدركوا منذ وقت مبكر أن المجال والوحيد الذي كان بإمكانهم أن يكسبوا منه مرتبة اجتماعية محترمة ، وبالتالي نوعاً خاصاً من ((السلطة)) هو ميدان ((العلم)) . وهكذا انكب كثير منهم علي التفقه في الدين وجمع أخبار النبي وأحاديثه . ولم يمر وقت حتى أصبح هؤلاء مبرزين في العلم خصوصاً بعد انقضاء جيل الصحابة . يذكر ياقوت الحموري في معجمه : ((إنه لما مات العبادلة، عبد الله بن عباس وع . بن الزبير وع . بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان إلي الموالي .)) ...وما حدث في ميدان الفقه حدث أيضاً في ميدان اللغة والأخبار والمغازي والتاريخ إذ كان جميع الذين اشتغلوا في هذه العلوم التي أنشأوها هم أنفسهم ، من الموالي . وعندما عربت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان كان ذلك حافزاً للموالي ، وقد كانوا هم المشتغلون فيها ، علي تعلم اللغة العربية وآدابها فنالوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفقه والعربية ...إلخ .

وإلي جانب هذا التطور النوعي الذي جسمه في صفوف الموالي الجيل الأول منهم ، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة ((وأخذوا العلم منهم)) وصاروا يبثونه في الجيل التالي ، كان هناك تطور كمي هائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضايق الأرستقراطية القبلية وتهددها . ففي الكوفة مثلاً كان الموالي من الكثرة بحيث إنهم أخذوا يزاحمون ((أشراف العرب)) علي الصفوف الأولي في المساجد . وذلك منذ عهد علي بن أبي طالب . فقد روي أن الموالي شغلوا بالمسجد الصفوف الأولي ولما دخل علي بي أبي طالب ليصلي بالناس صاح رجل من هؤلاء الأشراف قائلاً : ((لقد غلبتنا هذه الحمراء (=الموالي) علي القرب منك يا أمير

المؤمنين)). وتحكي الرواية علي لسان علي بن أبي طالب ما سيصير إليه المولي من القوة والغلبة فتنسب إلي علي انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج ورده عليه بقوله : ((من عذيري من هؤلاء الضياطرة (= الرجل الغليظ) ويطلبون مني أن أبعد قوماً قربهم الله . والله ليضربنكم علي الدين عوداً كما ضربتموهم عليه بدءاً.)) .

ذلك ما حدث بالفعل ، فقد خرجت عصابة نن الموالي أميرهم أبو علي من أهل الكوفة وهو مولي لبني حارث بي كعب ، وكانت أولي خارجة خرجت فيها الموالي [سنة 43هـ] فبعث إليهم المغيرة رجلاً من بجيلة فناداهم ...يا معشر الأعاجم ، هذه العرب [= الخوارج] تقاتلنا فما بالكم فنادوه ...((إنا سمعنا قرآناً عجبا يهدي إلي الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا))وإن الله بعث نبينا لكافة الناس ولم يزوه [لم يجعله حكراً علي أحد] فقاتلهم حتى قتلهم . وعندما خرج بن الأشعث وعبد الله بن الجارود علي الحجاج أقبل هذا الأخير علي الموالي وكانوا يشكلون القسم الأكبر من جيش الأشعث فقال لهم : ((أنتم علوج وعجم وقراكم أولي بكم . ففرقهم وفض جمعهم كيف أحب وسيرهم كيف شاء ونقش علي يد كل رجل منهم اسم البلد الذي وجهه إليه .))

أما في الشام نفسها ، مركز الدولة ، فقد بلغ عددهم من الكثرة درجة أدخلت الرعب علي معاوية ففكر في قتل بعضهم ، إذ يروى أنه دعا الأحنف بن قيس وسمرة بن جنب ـ وهما من زعماء العرب ـ فقال : إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت ، وأراها قد طعنت علي السلف ، وكأني أنظر إلي وثبة منهم علي العرب والسلطان . فقد رأيت أن أقتل شطراً وأدع شطراً لإقامة الأسواق وعمارة الطريق . فما ترون ؟ . فأجاب الأحنف بجواب يدل علي مدى تغلغل الموالي في جسم المجتمع الجديد ، مجتمع القبيلة ، الذي صار يخترق كل جانب بالولاء وغيره ، قال أري أن نفسي لا تطيب : أخي لامي وخالي ومولاي . وقد شاركونا في النسب . فعدل معاوية عن مشروعه . وإذا كان من الجائز الشك في أن معاوية ، وهو السياسي المحنك ، قد فكر بجد في قتل شطر من الموالي ، فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه الاستشارة ليصل الخبر إلي الموالي ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجماح طموحاتهم .

شهادة ثانية

الحسن البصري[42]

((تذكر المصادر أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يسار دخلا علي الحسن البصري وهو يحدث الناس في مسجد البصرة كعادته فسألاه : (يا أبا سعيد ، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ، ويفعلون ويفعلون ، ويقولون : إنما تجري أعمالنا علي قدرة الله) فأجابهما الحسن بقوله (كذب أعداء الله) وواضح أن الخطاب هنا موجه مباشرة ضد أيدولوجيا الجبر التي يبرر بها الأمويون استيلائهم علي السلطة وعسفهم في الحكم واحتكارهم الأموال . وإذا كان مؤرخو الفرق من أهل السنة ، ومن الأشاعرة خاصة قد حاولوا التخفيف من قول الحسن البصري بالقدر ، أن بقدرة الإنسان علي إتيان أفعاله وبالتالي تحميله مسؤولية ما يفعل ، الشيء الذي اعترض عليه الاشاعرة في إطار صراعهم مع المعتزلة ، فما ذلك إلا لأن الحسن البصري كان سلطة مرجعية بين أهل السنة والجماعة لا غني عنها :فالكل كان يدعي الانتساب إليه معتزلة وأشاعرة .

...كان الحسن البصري إبناً لرجل نصراني استرق عندما فتح العرب ميسان فصار عبداً لزيد بن ثابت الأنصاري ، الصحابي الشهير ثم أعتقه . وقد أنجب ولداً أسماه الحسن من امرأة اسمها أم خيرة كانت بدورها مولاة لأم سلمة زوجة النبي (ص) ، وهكذا ينتمي الحسن البصري بالولاء من جهة أمه إلي أم سلمة التي كانت منزلتها عند النبي لا تعلوها إلا منزلة عائشة كما ينتمي من جهة أبيه إلي ذلك الصحابي الكبير ... ولما كانت المتبعة هي أن (مولي القوم منهم) (حديث) فإنه لابد أن يكون الناس ينظرون إلي الحسن البصري في عصره من خلال منزلته الاجتماعية الدينية تلك .

لم يكن الحسن البصري ينطق بما يرضي الأمويين ولا بما يخدمهم ، بل لقد كان صريحاً في نقده لهم ، شديداً في صراحته وبيانه . تذكر المصادر أن الحجاج بني داراً بواسط وعندما انتهي منها أمر بإحضار الحسن البصري لزيارتها . فلما رآها الحسن قال معلقاً : (إن الملوك ليرون لأنفسهم عزاً ، وإنا لنري فيهم كل يوم عبراً ... إلخ) ... فغضب الحجاج غضباً شديداً لما بلغه ما قاله الحسن فجمع أهل الشام وقال لهم : (يا أهل الشام أيشتمني عبد من عبيد البصرة وأنتم حضور لا تنكرون ؟) .

الشهادة الثالثة

السفاح : ((هو أبو العباس بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس . وقد أسندت إليه الخلافة رغم أنه كان أصغر من أخيه أبي جعفر المنصور لأن أم هذا الأخير كانت أم ولد (= أمة في الأصل) بينما كانت أمه هو عربية في الأصل .

كان أبو العباس السفاح هو المؤسس الأول للدولة العباسية . ولكن بما أن خلافته لم تدم سوي مدة قصيرة...فلقد كان علي أخيه ، ويده اليمني أبي جعفر المنصور أن يواصل عملية التأسيس .

ولذلك كان خطاب الشرعية كان حاضراً بل مهيمناً في خطبهما ورسائلهما . وهكذا نقرأ في أول خطبة لأبي العباس السفاح بعد مبايعته قوله : (الحمد لله الذي ...خصنا برحم رسول الله (ص) وقرابته وأنشأنا من آبائه وأنبتنا من شجرته واشتقنا من نبعته) ثم يواصل خطاب شرعية القرابة فيطلب السند لها من القرآن ..واضح أننا هنا أمام خطاب جديد تماماً يجمع بين القبيلة والعقيدة ، بين القرابة من النبي (ص) والإرادة الإلهية)) .

المنصور : ((يتولى أبو جعفر المنصور وضع النقاط فوق الحروف في هذه المسألة وذلك في خطبة له ألقاها عندما نقل عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب سنة 144هـ هو وأهل بيته من المدينة إلي الكوفة وسجنهم ، وذلك بعد أن بدءوا يعملون للخروج علي العباسيين . قال أبو جعفر المنصور في هذه الخطبة التي ألقاها علي أهل خراسان الذين كانوا (قبيلة) الدولة وجندها فكان لابد من اطلاعهم علي حقيقة الأمر : (يا أهل خراسان ، أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا ، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا من هو خير منا . وإن أهل بيتي من ولد علي بن أبي طالب تركناهم ، والله الذي لا اله إلا هو ، والخلافة فلم نعرض لهم فيها بقليل ولا كثير فقام فيهم علي بن أبي طالب فتلطخ وحكم عليه الحكمين فافترقت عنه الأمة واختلفت عليه الكلمة ووثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه وثقاته فقتلوه ... حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً فأحيى شرفنا وعزنا بكم ...) خطاب جديد يجمع بين القبيلة والعقيدة علي مختلف الأصعدة ، فيدمج الأولي في الثانية ويتوسط الإرادة الإلهية : القرابة من النبي تزكيها إرادة الله بتطهير أهل البيت من الرجس وتخصيصهم بنصيب من الفيء والغنيمة ليس لغيرهم . واستحقاق بني العباس الخلافة دون الطرف الآخر من أهل البيت جاء علي يد أهل خراسان الذين إبتعثهم الله لهم لينفذوا إرادة الله في رد ميراثهم إليهم : ميراث النبي في الخلافة عنه . وعبثاً يحاول العلويون الدفاع عن هذا الميراث بله استحقاقهم له دون غيرهم بدعوى أنهم أبناء بنت النبي (ص) . إن العباسيين يتمسكون بقانون الإرث في الشرع الإسلامي . وهكذا فعندما خرج محمد النفس الزكية (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب) علي إثر اعتقال أبي جعفر المنصور لأبيه وأهل بيته وايداعهم السجن في الكوفة ، أقول عندما خرج محمد النفس الزكية بسبب ذلك وأعلن خلع العباسيين ، كتب إليه المنصور رسالة يعطيه فيها الأمان ويعده بإجزال العطاء إن هو رجع وتاب. فرد عليه محمد النفس الزكية قائلاً : (أنا أعرض عليك من الأمان مثل الذي عرضت علي ، فإن الحق حقنا وإنما ادعيتم هذا الأمر بنا ... فوالدنا من النبيئين محمد (ص) ... ومن البنات خيرهن فاطمة سيدة نساء الجنة) فرد عليه المنصور برسالة قال فيها : (أما بعد فقد بلغني كلامك وقرأت كتابك ، فإذا جل فخرك بقرابة النساء لتضل به الجفاة والغوغاء ، ولم يجعل الله النساء كالعمومة والآباء ولا كالعصبة والأولياء لأن الله جعل العم أباً ... وأما قولك أنكم بنو رسول الله (ص) فإن الله تعالي يقول في كتابه ((وما كان محمداً أبا أحد من رجالكم)) الشعراء 26/ 227 ، ولكنكم بنو ابنته، وأنها لقرابة قريبة ، ولكنها لا تحوز الميراث ولا ترث الولاية ولا تجوز لها الإمامة فكيف تورث بها) .))[43]

وتكتمل الصورة إذا أضفنا إلي ذلك إعطاء ولاية العهد للأمين الابن الأصغر لهارون الرشيد بدلاً من المأمون الإبن الأكبر لأن الأول أمه عربية بينما الثاني أمه فارسية، مما أدي إلي النزاع المشهور في عهد الأمين الذي انتهي إلي حرب قادها المأمون أعظم خلفاء بني

العباس للاستيلاء علي السلطة بالقوة بمعاونة أخواله الفرس لما أراد الأمين توجيه الخلافة بعده لغير المأمون لنفس الأسباب .

شهادة رابعة

محمد بن الحنفية[44]

((..إذا نحن حاولنا استقصاء تجليات موقف محمد بن الحنفية من الصراع من أجل السلطة بين أبيه علي وبين معاوية ثم بين من جاء بعدهما من الطرفين العلوي والأموي ، فإننا سنجد أن موقفه كان ينطوي علي ازدواجية صميمة . فبالنسبة لموقفه من حرب الجمل ، بين أبيه وطلحة والزبير نجده يخوض المعركة رافعاً راية أبيه ، وفي نفس الوقت لا يخفي امتعاضه من تلك الحرب مردداً هذه العبارة الدالة : ((هذه والله الفتنة المظلمة العمياء)) فلما سمعه أبوه قال له ((أتكون فتنة أبوك قائدها ؟)) . ومما يؤكد موقف بن الحنفية هذا ما يروى عنه بصدد الصراع بين أبيه ومعاوية ، وبصورة عامة بين الهاشميين والأمويين ، من أنه قال : ((أهل بيتين يتخذهما العرب أنداداً من دون الله: نحن وبنو عمنا هؤلاء)) يعني بني أمية .

هذا بينما نجده يقف موقفاً معاكساً تماماً حينما جاءه أحد الشيعة من خراسان يشكو إليه ما تعرض له هناك هو وغيره من المناصرين لآل البيت من أذى وتشريد إلي درجة أنه فكر في اعتزال السياسة والانقطاع إلي الزهد أو الالتحاق بصفوف الخوارج لقتال بني أمية ، فأجابه ابن الحنفية : ((أما قيلك : لقد هممت أن أذهب في الأرض قفراً فأعبد حتى ألقاه وأجتنب أمور آل محمد ، فلا تفعل، فإن تلك البدعة الرهبانية . ولعمري لأمر آل محمد أبين من طلوع هذه الشمس . وأما قيلك لقد هممت أن أخرج مع أقوام شهادتهم وشهادتنا واحدة علي أمرائنا ...فلا تفعل . لا تفارق هذه الأمة . اتق هؤلاء = بني أمية ، بتقيتهم ، ولا تقاتل معهم)) ثم أضاف : من أحبنا نفعه الله وإن كان في الديلم ، وإن الخلافة ستأتي كالشمس الضاحية مخاطباً الرجل : وما يدريك لعلنا سنؤتى بها كما يؤتى بالعروس. لم يكن ابن الحنفية، إذن زاهداً في الخلافة ، بل أنه كان ينتظرها . نعم ينتظرها ، ولم يكن يطلبها ولا مستعداً للقتال من أجلها . لقد كان يقول : لو أجتمع الناس علي كلهم إلا إنساناً واحداً ما قاتلته . وأيضا : وما أحب أن يكون لي سلطان الدنيا بقتل أحد بغير حق .

كيف نفسر هذا الموقف المتناقض ؟ وصف حرب بالجمل التي خاضها مع أبيه بأنها فتنة مظلمة وعمياء ، وحرب صفين بأنها صراع بين قبيلتي بني هاشم وبني أمية ، من جهة ، ثم القول من جهة أخرى بحق آل محمد في الخلافة وبأنها سيؤتي بها إليهم كما يؤتى بالعروس .

إذا جاز لنا أن نلتمس تفسيراً منطقياً لهذه التصريحات والمواقف المتناقضة فإنه يمكننا أن نفترض أن الأمر لا يتعلق بتناقض بل بتطور: يمكن أن نفترض أن ابن الحنفية كان فعلاً غير مقتنع بقضية أبيه ، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين ، الشيء الذي يعني أن أمر الخلافة لم يكن يهمه يومئذ . لقد كان يري فيه مجرد صراع داخلي في قبيلة قريش التي كان يضع نفسه ـ ضمنياً علي الأقل ـ خارجها . وإلا كيف نفهم قوله (إن أهل بيتين من العرب يتخذهما الناس أنداداً من دون الله بني هاشم وبني أمية) ؟ ولكن عندما تنازل الحسن لمعاوية ، ومات ثم

قتل الحسين ، وأخذت الأنظار تتجه إليه وجاءه رجال من الحجاز يعرضون عليه : (أن يبايعوه هو خليفة بدلاً من ابن الزبير) أولاً ، ثم عرض عليه المختار ثانياً ، غير رأيه . وإذا كان لنا أن نفترض تاريخاً لمجيء ذلك الرجل الذي أجابه ابن الحنفية بقوله : (إن أمر آل محمد لأبين من طلوع الشمس) وأن الخلافة سيؤتى بها إليهم ـ إليه هو ـ (كما يؤتى بالعروس) فإن المنطق يرجح ترجيحاً قوياً أن يكون ذلك بعد أن اتفق مع المختار ، وبدأ هذا الأخير يعمل ليأتي بالخلافة إليه .

هذا الترتيب الزمني لتصريحات بن الحنفية يفسر (التطور) : الانتقال من شجب الصراع من أجل الخلافة زمن أبيه وأخويه إلي الانخراط ، من طرف خفي، في الصراع نفسه ، ولكنه لا يفسر الموقف الأول . ونتساءل إذن : لماذا كان ابن الحنفية غير متحمس لقضية أبيه علي بن أبي طالب سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين ، ولا لقضية أخيه الحسين ؟

سؤال يفرض الخوض في الدوافع الدفينة التي قد تكون تحكمت بدرجة ما في موقف ابن الحنفية ذاك . الدوافع الدفينة في هذا المجال، أو اللاشعور السياسي ، تقدمها الأحداث التاريخية وليس المواقف والتصريحات . إذن لابد من (الحفر) عنها ، لابد من نوع من (التحليل النفسي) .

أما أن يكون ابن الحنفية في مرتبة أدني من أخويه الحسن والحسين ، نسباً وحسبا ، وهذا ما لا يمكن الجدال فيه . فابن الحنفية أمه من بني حنيفة وليست من قريش . وقريش أرفع نسباً وحسباً من بني حنيفة في نظر معاصري صاحبنا : قريش من مضر وبني حنيفة من ربيعة ، والمضريون يتعالون علي الربيعيين . هذا من جهة النسب ، أما من جهة الحسب فالأمر أوضح: أم الحسن والحسين هي فاطمة الزهراء بنت النبي محمد (ص) . أما أم ابن الحنفية فهي خولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة ، ولا ذكر لأبيها في سجل الأحساب، ليس هذا وحسب ، بل أن الروايات ، علي اختلافها ، تجمع علي أن أمه سبية : سباها خالد بن الوليد أثناء حروب الردة وجاء بها مع السبايا إلي المدينة فأعطاها أبو بكر لعلي بن أبي طالب ـ حسب قول ـ أو أن بني أسد بن خزيمة سبوها من قومها ـ حسب قول آخر ـ ثم ذهبوا بها إلي المدينة فاشتراها منهم أسامة بن زيد الذي باعها لعلي بن أبي طالب . وهناك أمر بالغ الأهمية من الناحية السياسية ، ذلك أن التقاليد العربية لا تفتح باب الرئاسة لابن أمة إلا إذا كان له من المؤهلات الشخصية ما يعوض هذا (النقص) في النسب والحسب . ولقد كان الأمويون متعصبين في هذه المسألة ، فلم يكونوا يولون ابن الأمة من أولادهم . وإذن فلابد أن يكون في نفس ابن الحنفية (شيء) من هذه الناحية . لابد أن يكون قد عانى نفسياً ما لابد أن يعانيه كل إنسان في مثل وضعيته . وهذا إذا كان يفسر، بصورة مباشرة ، تجنب ابن الحنفية إظهار الطموح إلي الخلافة بعد مقتل أخيه الحسين ، وبالتالي موقفه الغامض إزاء حركة المختار واشتراطه في قبول الخلافة إجماع الناس حوله بحيث لا يتخلف (إنسان واحد) ، فإنه يفسر أيضاً، ولو بصورة غير مباشرة فتور موقفه من قضية أبيه واعتباره حرب الجمل فتنة وحرب صفين مجرد صراع بين قريش وبني هاشم، ثم موقفه اللاحق الذي أكده بتصريحات أخري منها قوله : (لست أقاتل تابعاً ولا متبوعاً) وهذا مفهوم . ذلك لأنه ما دام مقصياً أصلا بسبب كونه ابن أمة من احتمال وراثة (الأمر) من أبيه ، مع وجود الحسن والحسين وذريتهما ، فإن نجاح أبيه أو أخيه لا يعنيه في شيء من هذه الناحية .

هل نضرب أخماساً في أسداس بهذا النوع من (الحفر) في مكنونات شعور ولا شعور ابن الحنفية ؟

الحق أن الحفر السيكولوجي مثله مثل التحليل النفسي ليس مجرد تخمين ، بل هو يعتمد علي شهادات وإمارات . ومن الشهادات التي تؤكد أن ابن الحنفية كان يعاني بسبب وضعية أمه ، يزكي بالتالي ما ذهبنا إليه ، شعوره بكون أبيه علي بن أبي طالب يخص ابنيه الحسن والحسين بأشياء ويخصه هو بأشياء أخرى، وبكون مكانته عند أبيه غير مكانة أخويه . وهذا شيء تؤكده المصادر . يقول بن أبي الحديد (كان علي عليه السلام يقذف بمحمد في مهالك الحرب ويكف حسناً وحسيناً عنها ، وقد كان يخاف أن ينقطع بموتهما نسل رسول الله .) وعندما سئل ابن الحنفية عن السر في كون أبيه يدفع به إلي الحرب بينما يحتفظ بالحسن والحسين قال: (لأنهما كانا عينيه وكنت أنا يديه فكان يقي عينيه بيديه) وهذا تشبيه بليغ لا يحتاج إلي شرح أو تعليق .

وإذا كان ابن الحنفية قد عانى من وضعيته ك (يد) تقي العينين ، وليس كإحدى هاتين (العينين) ، فأنه قد عانى أكثر من التعيير الذي تعرض له مراراً بسبب أمه من خصمه اللدود بن الزبير . فقد عيره يوماً بأن شبه وضعيته إزاء أخويه ب(العسيف الذي لا يؤامر ولا يشاور) (والعسيف: الأجير) . وقد رد عليه بن الحنفية معترفاً، في تواضع ، بسمو مقامهما فقال ولكنهما (أخوي وشقيقي وكنت أعرف لهم فضلهم ونسبهم وقرابتهم من الرسول (ص) وقد كانوا يعرفون لي في الحق مثل ذلك وما قطعوا أمراً دوني منذ عقلت) وخطب بن الزبير يوماً فنال من علي بن أبي طالب فاحتج عليه بن الحنفية فرد بن الزبير قائلاً : (عذرت بني الفواطم يتكلمون ، فما بال بن الحنفية ، فأجابه بن الحنفية بأن علاقته بالفواطم من جهة أبيه علاقة صميمة فقال : يا ابن رومان ، ومالي لا أتكلم أليست فاطمة بنت محمد حليلة أبي وأم اخوتي ...)

والشخص الذي يعاني مثل هذه الأشياء لابد ـ في نظر التحليل النفسي علي الأقل ـ من أن يبحث له عن تعويض . وإذا نحن بحثنا في سيرة بن الحنفية عن خصلة أو خصال يمكن أن يعوض بها (النقص) الذي يعاني منه علي مستوى النسب من جهة الأم سنجد علي الأقل، خصلتين اثنتين : الأولي الشجاعة في القتال وقد ظهر ذلك منه في حرب الجمل رغم قوله عنها أنها (فتنة ظلماء) ، وقد شهد له بالشجاعة من شهد الحرب ومدحه بعض الشعراء بسبب ذلك . أما الخصلة الثانية وهي التي تهمنا هنا أكثر ، فهي (العلم) فقد عرف ابن الحنفية برواية الحديث (واعتبر بعض المحدثين حديثه الذي يرويه عن علي ـ أبيه ـ عن الرسول أصح الأحاديث إسنادا وأكثرها عدداً. وكان هو نفسه يعتز بذلك) وكان يضع هذه الخصلة في مقام (التعويض) عن النقص الذي كان يعانيه إزاء أخويه الحسن والحسين، دليل ذلك قوله (الحسن والحسين أشرف مني وأنا أعلم بحديث أبي منهما) .

قالوا أن الإمامة بعد رسول الله (ص) كانت للعباس بن عبد المطلب ، فهو عمه ووارثه وأولي الناس به لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم (= علي بن أبي طالب) ومن أبناء البنات (أبناء فاطمة) . أما بن الحنفية فهو أبعد الناس منها لأنه ابن العم من غير بنت النبي . وهكذا ساقوا الخلافة من العباس الذي كان (أحق) بها إلي ابنه عبد الله إلي ابن هذا الأخير علي ثم إلي محمد ابنه ثم إلي إبراهيم بن محمد ثم إلي ابنه أبي العباس ثم إلي أبي جعفر المنصور أخيه .)) .

تحليلات

من النصوص أعلاه يمكننا استنباط أهم معايير الثقافة العربية الإسلامية، ولكن قبل تقرير هذه المعايير بالصيغة المنهجية ، أي ترتيبها علي نسق المسطرة لنقيس بها ونفسر بواسطتها الأحداث التاريخية التي تهمنا . فإننا نلقي الضوء علي المسائل التالية، التي قد يبدو وضعها أشكالياً في الكثير من الأذهان، وهي: ـ

1 ـ علاقة الإسلام ((**الدين**)) بالثقافة العربية ، لتحديد المدلول الثقافي الاجتماعي الواقعي للثقافة العربية الإسلامية .

2 ـ علاقة الماضي بحاضر الثقافة العربية الإسلامية .

3 ـ مدي انطباق هذه المعايير علي واقع ووعي حاملي الثقافة العربية الإسلامية في السودان = الوضعية التاريخية التي نحن بصددها = جدلية المركز والهامش .

أولاً : علاقة الإسلام بالثقافة العربية

أ/ الإسلام المجرد : ونقصد به المستوى الفكري الديني ، مستوى الحلم ومستوى ما يفترض أن يكون (النموذج الأسمى) . أي الفهم ((المحمدي)) ((النبوي الرسولي)) أي الإسلام كما يتصوره صاحبه النبي محمد (ص). وهو بهذه الصفة دين ، وكونه ديناً فإنه إذا كان مصدره إلهياً سماوياً، أو أنه وضعياً من تأليف صاحبه فإن ذلك لا يزيد أو ينقص من قيمته شيئاً فيما نحن بصدده، أي **العلاقة بين القيم المجردة ، وتطبيقها في الواقع بواسطة الناس** . ولأن الواقع دائماً هو إطار ثقافي سابق في وجوده الموضوعي للمجرد، فإن المجرد لا يمكن أن يتحول إلي موضوع إلا من خلال شروط هذا الواقع وقوالبه أي أن هناك عملية وسيطة هي الموضعة أو القولبة من خلال التفسير والتطبيق وصنع التاريخ . وهذا ما قامت به الثقافة العربية بالنسبة للإسلام كدين يمثل الجديد بالنسبة لها باعتبارها القديم في جدل القديم والجديد في مرحلة من مراحل تطورها حسب قانون الجدل الثقافي .

ب/ الثقافة العربية الإسلامية : وهي نتاج العلاقة الجدلية بين الثقافة العربية و(الإسلام) . وفي هذا الناتج يمكننا أن نقرر بوضوح أن ما يعرف بالقيم العليا في جانب المعاملات في (الإسلام) أو ما يمكن أن نسميه الجانب الدنيوي في الدين الإسلامي . أن هذا الجانب قد هزم بواسطة الثقافة العربية بينما ساهم الدين بتثبيت بعض عناصره المتعلقة بالعبادات في المركب ((**ثقافة عربية إسلامية**)) أي أن الدعوة للقيم المجردة مثل العدل والمساواة والإحسان ..إلخ قد أصبحت مجرد أغطية نظرية لواقع تسوده قيم الثقافة العربية التي لا يتطابق مدلولها في الواقع مع هذه القيم التي (**يوحي**) بها الإسلام بعد المقايضة التي كان نتاجها هذه العلاقة (الإسلام مقابل الثقافة العربية) .

إن الثقافة العربية قد دشنت انتصارها النهائي حتى علي مستوي الأمل علي تلك القيم في الواقع منذ أن انتصر معاوية علي علي بن أبى طالب ومنذ ذلك الوقت أصبح الإسلام أداة في يد الثقافة العربية أو دثاراً تتدثر به وتحولت إلي ثقافة متشددة مركزياً لأنها تتحرك عبر مقدس وتم خلق نموذج ((**الإعرابي في ثوب الإله**)) وهو جوهر ومضمون ما نسميه بالثقافة العربية الإسلامية أي أنك تسمع قولاً (إلهياً) وترى شكلاً ومظهراً إلهياً ، ولكنك بمجرد الاتجاه نحو عمق المسألة في الواقع تجد هذا الإعرابي مختبئاً تحت هذا الثوب. وهذا ما أدركه المفكر الإسلامي ((**الأمين**)) **الأستاذ محمود محمد طه** وحاول التنظير له في ما أسماه الرسالة الثانية من الإسلام ومفهوم آيات الأصول وآيات الفروع وتجديد (الإسلام) ونسخ الناسخ بالمنسوخ .. وكل ذلك في محاولة لـ((**تحرير**)) الإسلام من الثقافة العربية . ولكن !

هذا لا يعني أن الاتجاهات الأخرى هي الأقرب لما (يفترض) أنه ((الإسلام)) فالشيعة أيضاً قولبوا وموضعوا هذا الإسلام حسب الثقافة الفارسية لتحل محل الثقافة العربية لتصبح الممارسة في الواقع لـ((**ثقافة فارسية إسلامية**)) باسم ((**الإسلام**)) . وهذا واضح في المفاهيم المتعلقة بوراثة السلطة ووراثة العلم ووقوفهم مع وتنظيرهم لولاية علي دون بقية الخلفاء والصحابة .

أما الصوفية ، فقد بت الجابري في أمرها في ثلاثية نقد العقل العربي . وهي في الواقع مجموعة من العقائد والثقافات المانوية والهرمسية تمت تبيئتها في الإسلام أو تمت تبيئة الإسلام فيها لتصبح نمطاً ((**إسلامياً**)) لذلك لا يمكن اعتبارها الإسلام أو أنها الأقرب للإسلام ببراءة هكذا !!

وخلاصة القول، أن [**الإسلام**] مجرداً هكذا لا وجود له في الواقع. وإنما الموجود في الواقع هو (الثقافة العربية الإسلامية) أو (الثقافة الإسلامية الفارسية) أو (الثقافة الهرمسية الإسلامية) = الصوفية ...إلخ .

ثانياً : علاقة الماضي بحاضر الثقافة العربية الإسلامية

هذه العلاقة تحددها لنا ثلاثة مفاهيم أساسية :

أ/ مفهوم الزمن الثقافي .

ب/ مفهوم الزمن المستعاد .

ج/ مفهوم القطيعة التاريخية .

بعد مراجعة هذه المفاهيم فيما أوردناه سابقاً، ومحاكمة الثقافة العربية الإسلامية من خلالها يمكننا أن نقرر أن القطيعة التاريخية لم تحدث في الثقافة العربية الإسلامية ، وأن حاضرها ما يزال مستعبداً لماضيها . وهذا ما يقرره الجابري في تكوين العقل العربي، إذ يصف زمنها الثقافي بأنه زمن راكد وأن حركتها حركة اعتماد وليست حركة نقلة ـ بمعنى أنها تتمدد أفقياً دون تطور

موازٍ لحركة التاريخ . ونحن نشرح ذلك بأنها ـ أي الثقافة العربية الإسلامية ـ ما زالت تعيد إنتاج نفسها بمعايير الزمن المستعاد = زمن الجاهلية وبواكير الإسلام .

ثالثاً : مدى انطباق معايير الثقافة العربية الإسلامية علي وعي وواقع حامليها في السودان؟

نحن نقرر أنها تنطبق وأكثر ـ أي بدرجة أكثر تشدداً ـ ولذلك أسباب تاريخية ذكرناها في الجزء الأول. ولكن بالإضافة لذلك أننا نستند علي التحليل النفسي الاجتماعي ، فكل منا ربما لاحظ ظاهرة نسميها هنا بالتمثُّل ، تمثُّل المرؤوس بالرئيس، المسود بالسيد والتابع بمتبوعه . وإذا أخذنا المثال التالي : مثال العمدة، وشيخ الخفر، والخفر، فإنه لو حدث أن غاب العمدة وقام بتوكيل شيخ الخفر للقيام بمهمته ، فإن شيخ الخفر يتمثل تلقائياً شخصية العمدة مع إضافة نوع من التشدد في تفاصيل لم يكن العمدة يهتم بها كثيراً ، لذلك ليثبت كفاءته في أنه عمدة وزيادة ، وهذه مسألة نفسية تحدث تقليدياً في مثل هذه الحالات . أما إذا ما حدث أن مرض شيخ الخفر وأضطر في غياب العمدة أن ينيب عنهما أحد الخفر، فإن الذي يحدث تلقائياً هو التمثل لشخصية العمدة مع درجة من الغلو في الاهتمام بكل صغيرة وكبيرة مع مظاهر الإحساس بالعظمة الكاذبة ، التي تظهر علي هذا الخفر. ووضع هذا الخفر هو ما يحدث بالضبط من قبل حاملي الثقافة العربية الإسلامية في السودان .

مقاربة : إن العصر الأموي وتأسيس الدولة السودانية الحديثة، حدثان متشابهان بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية لكونهما لحظتي تلاقيها مع **الآخر** في ارتباط لا فكاك منه السيد فيه الثقافة العربية الإسلامية. والسيد في هذه الحالة هو الذي يخرج معاييره القصوى لفرضها علي الواقع . والمعايير القصوى في المجتمع معايير ذاتية مرتبطة بالهوية . وإذا عدنا إلي قولنا أن الجانب المعاملاتي الدنيوي قد سادت فيه قيم الثقافة العربية علي الإسلام في الناتج الجدلي ((**الثقافة العربية الإسلامية**)) في محصلته النهائية ، وأن ذلك الانتصار قد دُشّن منذ عهد بني أمية فإن المعايير المختصة بالتمييز الاجتماعي غير العادل ، تبدو غير مزعجة بالنسبة لحاملي هذه الثقافة وقد يصل الأمر إلي درجة الطبيعي لديهم. ويصبح المنطق مقلوباً في الواقع ، فبدلاً من أن يكون [الإسلام] ـ حسب النظرية ـ حجة علي العرب الاستعلائيين ، يتحول إلي حجة لهم للاستعلاء .

والواقع هو أنه في الوضعية التاريخية التي نحن بصددها، التي أسميناها جدلية المركز والهامش في السودان، فإن وضع سكان السودان الأصليين هو في أفضل الأحوال وضع (الموالي) في العصر الأموي . يقول الجابري : ((كان اسم الموالي يطلق علي في العصر الأموي علي كل الذين أسلموا من غير العرب. وكانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار ولكنهم من الناحية الفعلية الواقعية لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب.)) ولكن لماذا هؤلاء (الموال) ليسوا في درجة واحدة مع العرب ؟؟ يقول الجابري : ((لما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كجند للفتح، فإن ما بقي منها في المدينة أو في الكوفة أو في البصرة كانوا أما مجندين أو متقاعدين في حكم المجندين فكانوا يعيشون جميعاً في إطار

القبيلة من الغنيمة عطاءً وخراجاً، هكذا تضاعف عنصر الثروة مع مخيال القبيلة ليكون الناتج سلوكاً أرستقراطياً / قبلياً قوامه النظر باستعلاء علي هؤلاء الموالي الذين جاءهم العرب بالإسلام لينقذوهم من الظلمات إلي النور))[45] قارن هذا القول بما يذكر القدال في تاريخ السودان الحديث ((أدى انحصار تجارة الرقيق في المناطق التي تسكنها القبائل الزنجية إلي (تعميق) الفارق بين الشمال والجنوب حتى أصبحت كلمة رقيق أو عبد تعني أفراد تلك القبائل سواء وقعوا في أسر الرق أو لم يقعوا . وازداد إحساس القبائل في الشمال بالتفوق العرقي غذته قدرات الجلابه الاقتصادية))[46] إذ نحن في كل الأحوال أمام (غنيمة) واستعلاء عرقي. فقط هنا مواطني الدولة بدرجة أقل من موالي = عبيد ، و(الرسالية) تم اكتشافها مؤخراً .

المعايير

من الشهادات والتحليلات السابقة ، نستطيع أن نستنبط ونقرر بوضوح ما يمكن أن نسميه معايير أساسية للثقافة العربية الإسلامية تمثل محدداتها الثابتة = مركزيتها وتشكل محور بنيتها .

وأهم هذه المعايير هي : ـ

1 ـ التشدد العرقي القائم علي بنية النظام الأبوي (المتشدد) علي المستوى الاجتماعي .

2 ـ الاستبداد علي المستوى السياسي .

3 ـ الاقتصاد الطفيلي = احتقار المهن والحرف والعمل اليدوي علي المستوى الاقتصادي.

1ـ التشدد العرقي

الشهادات السابقة توضح بجلاء مقدار هذا التشدد ، حيث يتم التمييز الصارم بين الناس علي المستوي الاجتماعي، وبالتالي التعامل السياسي والاقتصادي . ويبدأ هرم التمييز الاجتماعي من الأسرة ، حيث النظام الأبوي المتشدد الذي يحدد وضع المرأة أولاً ووضع الذكور ثانياً . ففي نموذج بن الحنفية والمنصور والمأمون دليلاً علي هذا التمييز ، وقد يقول قائل أن هذه حالات فردية ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فبالإضافة لتكرار النموذج فإنه علي صعيد الوعي فإن ذلك مرضيٌّ عنه تماما عند العرب وأن أياً منهم لو صادفه نفس الموقف ، فإنه من المرجح أن يتصرف بنفس الطريقة خاصة أن هذا الفعل قد صدر من أعظم أنصار ((**العدل**)) في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ألا وهو علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. لذلك فإننا لا نتوقع غير ذلك من غيره ممن (هو) قدوتهم من العرب . والمسألة طبعاً ليست مسألة تلاوم ، بقدر ما هي تقرير حقائق عن منظومة ثقافية لا يستطيع الفرد تجاوز حدودها في الظرف المعين إلا نادراً وإذا حدث ذلك يكون هذا الفرد نشازاً ولا يجري عليه القياس .

وعندما ننتقل من **مستوى الأسرة** إلي مستوى العشيرة، فإن **القانون** هو (**أنا وأخي علي بن عمي**) . وفي نموذج بني أمية مع بني هاشم ومع علي بن أبي طالب ، وصراع العباسيين مع العلويين في رد المنصور المذكور دليلاً علي هذا القانون .

أما علي **مستوى القبيلة** ، فإن موقف قريش مع بقية القبائل علي مدي التاريخ الإسلامي يؤسس لقانون (**أنا وابن عمي علي الغريب**) .

أما علي **مستوى الدولة** ، فالقانون هو (**نحن العرب**) علي (**الآخر**) في علاقة العرب مع الموالي وغيرهم ((ويقال كان (إذا مرت جنازة قال : من هذا ؟ فإن قالوا قرشي، قال وا قوماه . وإذا قالوا عربي ، قال : وا بلدتاه. وإذا قالوا مولي، قال : هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء)). ما يعنينا في هذه التراتبية الاجتماعية ـ على مستوى الواقع وعلى مستوى الوعي ـ هو علاقة العرب مع الآخر ، حيث أن المستعلي والمستعلى عليه داخل العشيرة العربية يستعلي علي (**الآخر**) داخل الدولة. حيث تنعكس ظاهرة الاستعلاء العرقي علي مستويين يؤديان إلي الإخلال بتوازن الحياة الاجتماعية :

المستوى الأول : علي مستوى الاختلاط والتزاوج ، حيث معادلة التفاعل الاجتماعي الأحادية الاتجاه لمصلحة الطرف المستعلي، وذلك من خلال الزواج من (الإماء) والنفي البيولوجي للرجال في (الآخر) أي محاولة إعادة إنتاج الآخر عرقياً .

المستوى الثاني : تعطيل دور المرأة من خلال القوانين المكثفة التي تقيد حريتها بحجة منع اختلاط الأنساب ، وباختصار فإن الجانب المختص بالمرأة تحكمه بنية الوعي التناسلي* .

2 ـ الاستبداد

هذا الاستبداد علي مستوى السلطة يحكمه ويغذيه جانبان :

1 ـ الجانب الاجتماعي في الثقافة العربية الإسلامية : هذا الذي يقوم علي التراتبية المبنية علي التشدد العرقي، من الواضح أنه لا يسمح بشكل آخر للسلطة غير الاستبداد . لأن الذي يجد نفسه في مرتبة أعلي في سلم العشيرة ، فإنه لن يقبل بمشاركة الأدنى منه ناهيك عن الآخر . وأن مفهوم **الشورى** في الثقافة العربية ينبني علي هذه التراتبية المحددة وفقاً لقانون العشيرة والقبيلة من جانب ، وهي ليست ملزمة من الجانب الآخر . (وكيف تكون ملزمة؟؟)) أي أنها ثانوية في عملية ممارسة السلطة . وإذا كان الإسلام يقصد هذا المعني أو معنى آخر غيره، فإن الذي يحدث في (الثقافة العربية الإسلامية) في الواقع هو المفهوم الأول السابق للإسلام . لابد هنا من تقرير ملاحظة أن (الآخر) بمعناه الثقافي/ الاجتماعي لم يكن موجوداً في الدول في زمن الرسول (ص) .

وفي النهاية فإن أهل الحل والعقد هم أشخاص محددين سلفاً بالنسبة للزعيم ، بل من المؤكد أنه هو الذي يختارهم .

الجانب الاقتصادي : السلطة في الثقافة العربية الإسلامية لها أهمية إضافية خاصة ، ذلك لأن العرب وحاملي الثقافة العربية الإسلامية من بعدهم يأنفون من المهن والحرف والصنائع

والعمل اليدوي (فهو عمل العبيد والموالي) وبالتالي فإن أساس الاقتصاد ليس (**الإنتاج**) ، وبغياب هذا الإنتاج ـ أساس الاقتصاد السليم ـ لا يبقى لهذا الذي لا ينتج لأن يمتلك إلا من خلال **الاقتصاد الطفيلي** المتمثل في التجارة والغنائم والريع ...إلخ. وكل هذه تتطلب امتلاك السلطة أو علي الأقل ضمان مساندتها.

احتقار الحرف والمهن

الاقتصاد الطفيلي وميثولوجيا الأرزاق

يقول عبد الله عبد الدائم أنه من سمات الثقافة العربية الإسلامية ((الإحجام عن الحرفة المهنة أحياناً)) .. ويقول الجابري : ((...كانت الأرستقراطية القبلية زمن الأمويين (كما هو شأنها دائماً) تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعدها من عمل الموالي وحدهم)).

هذا الوعي كما قلنا يخلق ارتباطاً استثنائياً بين الاقتصاد والسلطة بمعنى تضاؤل هامش استقلالية الاقتصاد . ولكن لماذا هذا الاحتقار للمهن والحرف في الثقافة العربية الإسلامية ؟؟

هناك بعدان أساسيان :-

أ/ **البعد التاريخي** : أن الأساس الذي نشأت وترعرعت فيه الثقافة العربية هو واقع حياة بدوية رعوية في بيئة صحراوية. ولان الرعي لا يعتبر حرفة أو مهنة بالمعني المفهوم ولا يرتبط كثيراً بالعمل اليدوي المباشر ، ولأن الرعاة ـ في التاريخ ـ غالباً ما يحتقرون المزارعين وحرفة الزراعة لما فيها من عمل يدوي ولأنها تشكل منافساً لهم في موارد الكلأ والماء أي أنها تحد بقدر ما من حريتهم (ربما فوضاهم) . (ربما) كان ذلك سبباً للإسقاط النفسي ضد الزراعة كحرفة بسبب احتقارهم للمزارعين . والزراعة هي أول الحرف اليدوية في التاريخ . ويأتي دور الصحراء حيث تقل موارد الماء والكلأ، وبالتالي حدة التنافس ، فمن المؤكد أن لذلك أثراً في الوعي، وعي التملك الذي يستند علي القوة، القوة التي تستند علي المناصرة ، والمناصرة التي تستدعي الاهتمام بمسألة القرابة والعشيرة ...إلخ . أما العمل الحرفي واليدوي الذي كان موجوداً فأنه كان يخضع لتقسيم العمل القديم حيث أن الناس ينقسمون إلي قسمين أو صنفين هما :

أ/ **السادة** : الذين يمارسون أعمال السيادة والتجارة ولا يقومون بالأعمال اليدوية .

ب/ العبيد : الذين يقومون بالأعمال اليدوية والأعمال الشاقة .

وربما كانت النساء يمثلن فئة شبه وسطي ، ولكن ينطبق عليهن هذا التصنيف ، وأن (**الآخر السيد**) بالمعني الاجتماعي لم يكن موجوداً ، فاليهود الموجودين في الجزيرة العربية هم عشائر عربية ، وأن وجود **العجم** في الذاكرة العربية مربوط بمعنى ـ العبيد ـ وهذا هو السبب الذي جعل العرب يسمونهم (**الموالي**) والمولي هو الاسم الآخر للعبد فمولي فلان يعني خادمه أو عبده .

أن تصور العرب للموالي مرتبط وعي سابق تشكل من كون أغلب المواد التي يتطلب إنتاجها عملاً يدوياً كانت تأتيهم من بلاد العجم الذين صاروا فيما بعد الموالي . وحتى

العرب الذين كانوا يقومون بالأعمال اليدوية لا يقومون بذلك عن قناعة إنما عن ضرورة لأنهم ضعفاء وهم أنفسهم يحتقرونها ويعتبرون ذلك وضعاً مؤقتاً ، ففي الوقت الذي نجد فيه كثرة من الأسماء مثل (شمث) = الحداد ، وبيكر = الخباز عند (**العجم**) فإن هذا النوع من الأسماء يكاد ينعدم عند العرب القدامى وإن الأسماء مثل النساج والنجار والسراج = صانع السروج، هي أسماء حديثة نسبياً ومرتبطة بالعرب المستعربين وليس الأصلاء . وهي ألقاب ليست ذات دلالة إيجابية في المجتمع العربي .

ميثولوجيا الأرزاق :

في اللغة العربية : الرزق مصدر الفعل رزق يرزق فهو رازق ، أو هو مرزوق . إن هذا الفعل لا يقبل الانتساب لضمير المتكلم البشري ، فلا يجوز في اللغة العربية ولم يرد أن قال أحد الناس إني رزقت فلاناً كذا وكذا إلا على سبيل المجاز ، لأن مصدر فعل الرزق دائماً (ماورائي)، الله، الزمن ، الدهر ، وفي اللغة الفرنسية مثلا لا يوجد مقابل لهذا الفعل بهذا المعني ، فالفعل ***procurer*** لا يتجاوز مدلوله معنى الحصول عن طريق الهبة أو الهدية من مصدر عادي لا علاقة له بمتعالٍ في الذهن . وعندما يقول أحد الناس : رزقت مالاً كثيراً مبنياً للمجهول هكذا ، فإن هذا المجهول ليس ضمن البشر ، بالإضافة لكون الجملة تخفي مصدر ووسيلة الكسب ، فإن هذا المفهوم لا يربط المكسب بمقدار الجهد، والإنتاج بمقدار العمل ، إنما دلالة مفهوم الرزق دائماً أن المكسب علي الأقل أكثر من مقدار العمل المبذول والجهد المسكوب ، والزيادة علي ما يوازي مكسب العمل والجهد هي منحة من المصدر الماورائي .

واضح أن هذا المفهوم ترسخ في الوعي العربي بسبب ظروف الحياة الطبيعية الصحراوية التي لا تخضع في كثير من أسسها للمقاييس الدقيقة والاستقرار والثبات وبالتالي التوقعات والقياسات . وأيضاً بامتهان الرعي لعصور طويلة . فتقلبات المناخ وأثر ذلك علي مصادر **الكلأ والماء** وهي مصادر لا يتحكم فيها الراعي وحيازة مواردها لا تحتاج مشروعية ملكية ، لأنها مملوكة للماوراء .

بالإضافة لذلك فإن الذي يحتقر العمل الإنتاجي ، فإنه لا يجد أمامه إلا الأمنيات ، وفنتازيا الأمنيات هذه تولد هذا النوع من المفاهيم ـ أي الكسب بلا جهد.

ولو كانت الأرزاق تجري علي الحجا   هلكن إذن من جهلهن البهائم .

هذا الموضوع شيق للبحث . ولكن ما يهمنا في هذا النوع من الوعي أنه يربط الاقتصاد بالحظوظ ويغذي نزعة التواكل واللاتخطيط ودفع الناس إلي غض الطرف عن مصادر الثروة غير المشروعة ، أي أن مفهوم الرزق هذا يجعل العلاقة بين الثروة وملكيتها علاقة اعتباطية .

وأمام هذا الاحتقار للمهن والحرف اليدوية التي تمثل أساس الاقتصاد الإنتاجي (الاقتصاد الحقيقي) فانه لا يبقى إلا ممارسة الاقتصاد (**الطفيلي**) وهذا الأخير يهتم فقط بالمنتوج ولان

للمنتوج منتج فان مسالة انتقال الملكية من صاحب الحق (المنتج) الى غيره تتطلب وسائل من خارج الاقتصاد بالمعنى البحت وهنا يبرز دور السلطة التي تحدثنا عنها سابقاً . ودور ميثولوجيا الأرزاق .

ويقوم الاقتصاد الطفيلي على :

أ ـ الغنيمة : وهي عملية الاستيلاء علي المال بالقوة ، وكلمة مال هذه تشمل البشر أيضاً ـ حتى وقت قريب ـ أو فرض الإتاوات علي الآخرين وإعادة توزيعها وفق التراتبية الاجتماعية المذكورة سابقاً. وهذا يشرح عملية التكالب علي السلطة والاستبداد بها في حالة حيازتها . أما مفهوم الإتاوات فيشرح مسألة عدم اكتمال دورة الاقتصاد في الدول الحديثة في العالم العربي . حيث تصبح الضرائب مجرد أتوات لا تعود علي دافعيها في شكل خدمات توازي ما يدفعون ، وإنما تذهب ولا تأتي (؟!) .

ب ـ التجارة :

وللتجارة أهمية خاصة في الثقافة العربية الإسلامية ، وتحوز اهتماما كبيراً في مسائل ((الفقه الإسلامي)) حتى أن كلمة اقتصاد تكاد تكون متطابقة مع تجارة في الوعي العربي الإسلامي ، وهي تمثل الحب الأول والمطلق عند العرب إلي اليوم . ولأن التجارة بدون أساس إنتاجي هي عمل طفيلي ، فإن ما يتم اكتسابه منها ((**الربح**)) في هذه الحالة لا يخلو من **((ربا))**. لماذا ؟ يقوم **(سيد قطب)** بمحاولة خلق معيار يفرق تفريقاً واضحاً وصارماً بين الربح والربا فيقول أنه ((**لا يلد المالُ المالَ ، وإنما يلد المالَ الجهدُ**)) واضح هنا آثار الحصار الفكري الذي فرضته المذاهب الاشتراكية علي الأيديولوجيات الدينية ـ العربية الإسلامية _ التي تتبنى الفقه الإسلامي [الشكلاني في كثير من معالجاته لمسألة الربا] بدرجة أولى، بالإضافة لمفارقة العملي لما هو نظري بدرجة أخرى ، والجهد بالطبع هو العمل الإنتاجي في المقام الأول ثم بعد ذلك يأتي العمل في تداول هذا المنتوج . وبهذا إذا طبقنا معيار **((الجهد))** علي التجارة ، في الواقع الذي نعيش فيه فإن ذلك يعني أن التاجر يجب أن يأخذ في عملية البيع زيادة علي سعر التكلفة ـ ربحاً ـ تساوي فقط [**جهده**] المقدر بمقدار الزمن الذي قضاه لخدمة المشتري ، وجهده في نقل لسلعة إلي المشتري . وإذا كان الجهد قيمة معيارية محددة يمكن قياسها علمياً ـ **وهذا ممكن ومتوفر في العصر الحديث** ـ فإنه من المستحيل أن يكون ما يولد من جهد التجار أكثر من ما يولد من جهد عمال البناء أو أكثر من جهد البروفسيرات، وهذا ما لا يحدث في الواقع ـ وإلا تركوها إلي غيرها ـ إن التجارة في التاريخ رغم أهميتها إلا أنها ظلت تمثل البوابة الكبرى لتاريخ الخداع العنيد . والذين ربطوا التجارة بالإنتاج، استطاعوا أن يضعوا حداً نسبياً للخداع ويضعوا التجارة موضعها الصحيح والطبيعي في الاقتصاد . أما في العالم الثالث ، وخاصة العالم العربي الإسلامي فإنها ما زالت في حيز مفهومها القديم السلبي لأنها تستند علي وعي وثقافة يحتقران أسس الاقتصاد السليم = العمل الإنتاجي = الحرف والمهن والصنائع .

ج ـ عمل العبيد : لكي تكون هناك غنيمة وسلع للتجارة ، إذن لابد من إنتاج ، وبالتالي لابد من منتج . إن عمل الإنتاج هذا في الثقافة العربية الإسلامية مرتبط بالعبيد/الموالي/العمال والاختلاف بين الموالي/العمال والعبيد هو علي صعيد الوعي العربي اختلاف درجة وليس

اختلاف نوع . إن وضعية المنتج / العامل بالنسبة لحامل هذه الثقافة هو وضع دائماً مؤقت، يحلم هذا الفرد بتجاوزه إلي موقع التاجر حيث الربح أو الربا بالأصح ، أو موقع السلطة ، حيث ((الريع والخراج)) = الإتاوات = الضرائب في الدولة الحديثة . وهذا يشرح لنا بوضوح الخلل في الاقتصاد في الدول المحكومة بهذه **الثقافة** . خلل ليس بالضرورة سببه قصور في الواقع المادي أو الإمكانيات ووسائل الإنتاج ، ولكنه في أغلب الأحوال في الثقافة/الوعي وبالتالي تقسيم العمل وتوزيع الموارد .

معايير تقسيم العمل في الثقافة العربية الإسلامية:

إن حامل هذه الثقافة، عندما يخرج إلي ((الحياة)) فإنه يتحرك تجاهها وفيها وفقاً لمحددات هذه الثقافة التي تتجلى كالتالي :-

1 ـ اجتماعياً : يقيم الناس ويصنفهم في ذهنه وبالتالي يتعامل معهم ـ حتى في مؤسسات الدولة ـ وفق معايير التراتبية الاجتماعية في قانون العشيرة العربية المذكور سابقاً :

في الأسرة : الأخوة من الدرجة الأولي .

في العشيرة : أنا وأخي علي بن عمي .

في القبيلة : أنا وأخي وبن عمي علي الغريب .

في الدولة : أنا وابن قبيلتي علي الآخر .

2 ـ سياسياً : يفهم الدولة علي أساس أنها مؤسسة العلاقة بها علاقة استثمار يجب أن توفر له سيادة علي الآخرين أو حماية لتجارته علي أسوأ الفروض .

3 ـ اقتصاديا : أما أن يبقى إعرابياً يمارس الرعي ، أو يخرج ليمارس نشاطاً تجارياً أو عملاً مرتبطاً بالسلطة محتقراً للحرف الصنائع ، وإذا أضطر لامتهان مهنة أو صنعة فأنه يعتبر هذا الوضع مؤقتاً ريثما يتجاوزه إلى الأعمال المفضلة المذكورة أعلاه .

في ختام هذا الفصل نعود إلي شهادة عبد الله عبد الدائم لنعلق عليها فهو يقول عن الثقافة العربية الإسلامية أنها ((محملة بما تركته عهود الانحطاط الطويلة من مفاهيم متخلفة ، ومن معوقات نفسية واجتماعية تحول دون التقدم، مثل التواكل ((وهو ليس التوكل)) والتفسير السحري للأشياء وسيطرة الشكل والمظهر علي المضمون والجوهر في شتي جوانب السلوك، وتعطيل دور المرأة ، وسيادة التسلط والقهر، والإحجام عن المهنة والحرفة أحياناً ...)) . عبد الله عبد الدائم، عضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية، وهو بهذه الصفة أهلٌ لأن لا يطعن في شهادته بالحجج التقليدية مثل الكيد للعروبة والإسلام ـ حسب نظرية المؤامرة ـ أو القصور المعرفي، أو التواطؤ مع الغرب ..إلخ . وتعليقنا هو أن ما تحمله الثقافة العربية الإسلامية من المفاهيم المتخلفة المذكورة أعلاه ليس مما تركته عهود الانحطاط الطويلة كما ذكر ولكن تلك المفاهيم ومعطياتها ظلت صفة ملازمة للثقافة العربية الإسلامية ، والانحطاط الذي ذكره هو في

الواقع نتيجة لهذه المفاهيم وليس سبباً لها وإذا راجعنا مفهوم الزمن المستعاد ومفهوم الزمن الثقافي ، نستطيع أن نفهم هذا الأمر بوضوح .

الجزء الثالث

تأسيس الوضعية التاريخية

تأسيس الوضعية التاريخية

مقدمة :

نذكر هنا بما قلناه في الجزء السابق ، أن القراءة لدفاتر الصراع في السودان ليست هي مطالعة أو إعادة بناء للمقولات والأحداث التاريخية فحسب، بقدر ما هي تحليل ونقد، لاستنباط وبناء الحقيقة التي ظلت جوانب عديدة منها (مخفية) و (مغيبة)، باعتبار أن التاريخ المكتوب، ظل غالبا مرتهناً للخطاب الرسمي ـ خطاب السلطة والمقربين من هذا (الرسمي) بشكل من الأشكال. بالإضافة لذلك فإنه من المسلم به أن التاريخ المكتوب ليس صيغا وصفية محايدة إنما تتضمن آراء كاتبيها وتحليلاتهم وتصنيفاتهم، أي أننا عندما نطالع نجد داخل النصوص:ـ

1ـ الصيغ الوصفية للأحداث، ونحن نسلم بها على علاتها ونحاول بعد ذلك استنطاقها وتوليدها وفق معايير تلتزم الموضوعية من خلال الممكنات التي تطرحها المقولة ، المباشرة الظاهرة والخفية ونختار من بين هذه الممكنات ونصنفها وفق أسس منهجية . وفي حالة (موافقة) النصوص (بقدر معقول) لأسس المنهج فإننا ننقلها كما هي وهذا ما يبرر وجود صفحات منقولة دون تدخل منا . ذلك لأنها مطلوبة في حد ذاتها لأنها كنصوص هي نفسها مغيبة في مناهج التعليم الرسمية ووسائل الاتصال التي تتحكم فيها الأيدلوجيا الرسمية في السودان التي من (مصلحتها) (دفن) الحقائق التاريخية .

2ـ التحليلات: قد نتفق معها وقد نختلف ، حسب أسس منهجنا .

3ـ الآراء: وهذه نطالب بتبريرها ، وعلى أساس ذلك نتفق أو نختلف معها.

ومن طبيعة منهجنا أن لا نلتفت كثيرا للمعارك والحروب والأرقام المتعلقة بالجيوش وما إلي ذلك .

في هذا الجزء سنتناول بالقراءة فترة الحكم التركي المصري أو ما يعرف بالتركية السابقة وهذا الفترة نسميها منهجيا (تأسيس الوضعية) .

الفصل الأول

احتلال المواقع

1- قبليات

لحظة الغزو التركي المصري وبداية تكوين الدولة السودانية كانت البداية لتأسيس الوضعية التاريخية التي أسميناها (جدلية المركز والهامش) من الناحية المنهجية . كانت هناك عوامل قبْلية (بتسكين الباء) ساهمت منذ البداية في تشكيل هذه الوضعية وفي عملية احتلال المواقع داخلها .

أ/ أسباب الغزو وتلاؤمها مع بعض التوجهات الداخلية .

ب/ واقع الاختلاف الثقافي والتمايز العرقي والقبلي في السودان قبل الغزو .

أ/ أسباب الغزو :

تحدثنا في الجزء الأول عن أسباب الغزو ، من حيث أنه ظاهرة تاريخية، وقلنا أنه عادة يستند على مبررين أساسيين بالنسبة للغازي .

1- مبرر معنوي (نظري ـ أيديولوجي) : أي اعتبار الغزو (رسالة حضارية) .

2- مبرر مادي: للحصول على مصادر إضافية للثروة (الغنيمة) .

وكل الأسباب الأخرى تنضوي تحت لواء هذين المبررين .

وفي حالة الغزو التركي المصري كان المبرر الثاني هو الأساس حتى ليكاد يبدو الوحيد ، وهذا ما يقرره واقع الأحداث بعد ذلك. ثم أن ما يمكن اعتباره رسالة حضارية هو موجود بشكل أو آخر في أجزاء متعددة في (السودان) إبان الغزو التركي المصري ، وهذا ما جعل المقدوم مسلم يبطل حجج الدفتردار بسهولة عندما حاول التحجج بهذا الأمر .

يشرح القدال دوافع وأسباب الغزو قائلا : ((نبحث عن أسباب الغزو في ظروف مصر في مطلع القرن ذاته حيث بدأت الطبقة الوسطى تؤمن مواقعها السياسية والاقتصادية . فانتقال مصر من نمط إنتاج إقطاعي على أيام المماليك إلي مرحلة انتقالية كانت تتهيأ فيها الأرض لميلاد النظام الرأسمالي هو العنصر الحاسم في توجهات سياسة مصر الخارجية ، كانت بلاد السودان عنصرا أساسيا بالنسبة لمستقبلها . فأراضيها شاسعة ، ومنتجاتها الزراعية وفيرة ، وهي تقع في الطريق إلي منابع النيل التي تجلت أهميتها لمصر بعد أن أخذت ترتاد مجالات الري الحديث وبعد بدأت مشاريعها الزراعية الطموحة))[47] .

نحن نوافق المؤرخ في اتجاه البحث ، ولكننا نتحفظ على أن الدوافع هي طموح الطبقة الوسطى التي سماها لاحقا بالبرجوازية ، وعلى أن الأرض كانت تتهيأ لميلاد النظام الرأسمالي واعتبار ذلك هو العامل الحاسم في توجهات سياسات مصر الخارجية، فالواقع المثبت هو واقع إقطاعي (حتى لو كانت الأرض تتهيأ) وأن البرجوازية بالمعني الماركسي للكلمة لا وجود لها في ذلك الوقت بل أن نظام الإقطاع ظل لأكثر من قرن بعد ذلك إلي أن أطاح به جمال عبد الناصر (رسميا) وأن الواقع حتى الآن في مصر لم يتجاوز في جملته ما يمكن أن نسميه (شبه الإقطاع) ، إذاً بالمنطق الماركسي فإن تهيؤ الأرض ولّد شبه الإقطاع وليس رأسمالية أو برجوازية مثلما حسب المؤرخ .

المؤرخ نفسه يؤكد في النص التالي ما ذهبنا إليه إذ يقول : ((لم يكن ضرب محمد على للمماليك في القلعة ، وإبادة أعداد كبيرة منهم عام 1811م هي الضربة القاصمة إنما كان ضربة للنظام الإقطاعي المملوكي هي الطعنة النجلاء في مكمن قوتهم . فألغى نظام الالتزام ، وأصبحت في يده مساحات شاسعة من الأرض قام بإعادة توزيعها بصورة تدريجية إلي الأفراد من حاشيته وإلي جماعات المثقفين الأجانب والمصريين من أطباء ومهندسين وعلماء وعسكريين ، مما أدى لظهور طبقة الملاك الجدد من الباشوات . ولكن اضطر محمد على في نهاية عهده إلي إعادة الالتزام في ثوب جديد هو (العهدة) إذ أعطى زمام كل قرية أو أكثر عهدة في يد شخص قادر يزرع الأرض لحساب الدولة ، مع حق استعمال السخرة على أن يتعهد بتوريد الضريبة لخزانة الدولة وذلك مقابل تخصيص جزء من هذا الزمام للمتعهد ، وانتهى بأن أصبح أصحاب العُهَد يزرعون كل الزمام لحسابهم الخاص مقابل دفع الأموال الأميرية بانتظام . وهكذا بدأ التاريخ الحقيقي للطبقة الجديدة من ملاك الأرض المصريين التي بدأت تمارس **علاقتها الإقطاعية** على نطاق واسع وتوسع ملكيتها ، منتهزة حاجة محمد على للمال وعجز الفلاحين عن تسديد الضرائب))[48] .

واضح من النص أن الذي حدث ليس هو ضرب الإقطاع في جوهره ، إنما استبدال المماليك بالباشوات . إن المنظور الإقطاعي هو الذي يشرح بوضوح تأكيد محمد علي على استجلاب الرقيق . هذا التأكيد الذي حاول المؤرخ تهميشه باعتباره مجرد (تعليمات) وأوامر وهو بالطبع يريد أن يقلل من الدوافع الإقطاعية (**ما قبل البرجوازية**) للغزو (لضعف الماركسيين النظري ـ حسب تقديرنا ـ إزاء تحليل المجتمعات ما قبل البرجوازية) لذلك اعتبر الدوافع برجوازية .

إن البرجوازية، في الواقع ، لا علاقة لها بمسألة الرقيق بهذه الدرجة المباشرة كما حدثت في الواقع ، بل تتناقض معها في المفهوم الماركسي للبرجوازية كطبقة اجتماعية ذات وعي تاريخي محدد ، مما ينسف أسس التحليل السابقة عند المؤرخ . فهو يقول : ((ونحتاج أن نفرق بين [أسباب الغزو] والأوامر والتعليمات التي كان يبعث بها محمد على إلي قواده في السودان لتوجيه عملية الغزو ومسارها . لم يكن محمد على يؤرخ لأسباب الغزو ، ولا كل ما يكتبه الحكام يؤخذ على ظاهره ويتخذ حجة دون أن يخضع إلي فحص صارم في إطار ظروف العصر وقواه المصطرعة . وإلا لوجدت الأجيال القادمة نفسها في حيرة من كثرة ما يكتبه حكام اليوم من أقوال متضاربة ومتناقضة ومن كذب .

فبعد أن أنجزت عملية الغزو ، أخذ محمد على يكتب إلي قواده في السودان سيلا من الأوامر ، فقال على سبيل المثال :

((حيث أن الأهم والألزم لنا هو الحصول على العبيد...)).

((وجلب السودانيين هو غاية المراد ونتيجة المقصود ، مهما كانت الصورة التي يجلبون بها من أوطانهم .)) ((ولما كان المراد من تحمل هذه النفقات ومن إيفادي إلي تلك الجهات أمثالكم من الحاذقين الذين أحبهم والذين سبقت الاستفادة من جهودهم ينحصر من حيث النتيجة الثمرة في مجتبى ما سيأتي من السودانيين...)) ((إن غرضنا الوحيد من إنتداب نجلنا إسماعيل باشا إلي ديار السودان البعيدة وإيفاد ولدنا الدفتردار إلي بلاد كردفان بهذه الاستعدادات والتكلفات الكثيرة معززين بسواد الجنوب ومزودين بكثير من المهمات هو الاهتداء إلي جلب هؤلاء العبيد المطلوبين لدينا))[49] .

واضح جداً طريق المكابرة الذي سلكه المؤرخ في هذه النقطة ليأتي بحجة ضعيفة يحاول أن يبرر بها نفيه لأسباب الغزو عن أوامر محمد علي . ومن المؤكد أن الحكام تتضارب أقوالهم وتتناقض وهم يكذبون ، ولكن ذلك لا يكون على قوادهم خاصة إذا كان هؤلاء القواد هم (أبنائهم) هذا من جانب ، ومن الجانب الآخر فإن الفحص **الصارم** في إطار ظروف العصر وقواه المصطرعة يوصل إلي نتيجة واحدة هي أن دوافع محمد علي هي دوافع إقطاعية وليست برجوازية أو رأسمالية بالمعني الماركسي . وإن ما حدث في الواقع بعد الغزو يؤكد الأسباب الحقيقية للغزو حيث سنطالع ما جرى بعد ذلك .

ب/ التوجهات الداخلية :

المهم هنا أن أسباب محمد علي للغزو ، هذه التي ذكرها بنفسه تحدد معيارا مسبقا لتقسيم الناس وتميزهم اجتماعيا داخل الوضعية الجديدة (الدولة التي تم صنعها بواسطة الغزو) في (السودان) أي قبل ضربة البداية إذ يصنف الناس إلي صنفين .

1/ العبيد المطلوبين والمقصودين بالجلب وهم أبناء القبائل الزنجية .

2/ وسطاء السلطة: وهم أبناء القبائل العربية وبعض زعماء القبائل الأخرى . هؤلاء كانت لهم نفس التوجهات ونفس المعايير التي يقوم عليها هذا التصنيف أي أن الذهن التصنيفي والتوجهي ذهن مشترك بين الغزاة وحاملي الثقافة العربية الإسلامية في (السودان) وقتها ، وهذا ما يثبته واقع الأحداث فيما بعد في عملية التحالف غير المعلن بن الجلابة والحكم التركي المصري لوقت طويل .

واقع السودان عشية الغزو التركي المصري 1821م

من المنظور الثقافي كان السودان ينقسم إلي ثلاثة حقول ثقافية :

1/ حقل الثقافة الأفريقية الأصلية

ويشمل الجماعات التي لم تكن قد تتأثرت في مسائل جذرية بمؤثرات خارجية وظلت تعيد إنتاج نفسها من خلال بيئتها الجغرافية التاريخية ، مثل قبائل النوبة في منطقة جبال النوبة وأغلبية القبائل في جنوب السودان وجنوب النيل الأزرق وأواسط وجنوب دارفور . وهم الذين تعرضوا بعد ذلك لهجمة تجارة الرقيق وهم المقصودون بعملية **الجلب** في خطاب محمد علي ، كذلك هم الذين تعرضوا للرق بالفعل داخل (السودان) .

2/ حقل الثقافة المختلطة :

ويشمل القبائل والجماعات التي تأثرت ـ بقدر ما متفاوت ـ بالثقافة العربية الإسلامية وأصبحت هذه الثقافة تمثل (بنية فوقية) في هيكل ثقافتها العام بينما هي محافظة على البنية الأساسية لثقافتها في العادات والتقاليد واللغة والتراتبية الاجتماعية . وهي مثل القبائل النوبية في شمال السودان ، والبجا في شرق السودان والفور في شمال غرب السودان . ووضعهم في التصنيف يماثل وضع (الموالي) في الدولة العربية الإسلامية .

3/ حقل الثقافة العربية الإسلامية :

ويشمل القبائل العربية (العاربة) والمستعربة أي التي تمت إعادة إنتاجها داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية . هؤلاء يسمون أنفسهم العرب عموما في (السودان)[50] .

الواقع الاقتصادي قبيل الغزو التركي المصري

كانت الجماعات القبلية في السودان تمارس أنشطة الرعي والزراعة والتجارة (بقدر ما) ويمكننا أن ويمكن تناول ذلك كالتالي :

أ/ **الرعي** : كانت تمارسه أغلب الكيانات .

ب/ **الزراعة** : تمارس كنشاط اقتصادي **اكتفائي** عند الكثير من القبائل غير العربية . أما على ضفاف النيل في وسط وشمال السودان ، فتقوم على عمل الرقيق حيث سيادة الثقافة العربية الإسلامية . حيث نجد [كما يقول المؤرخ] : ((ملكية الأرض على ضفاف النيل في أواسط وشمال السودان ، وقد امتزج في تلك الأنظمة أنماط إقطاعية وشبه إقطاعية كما نجد عمل الرقيق الذي يمثل الشكل الشرقي للعبودية الذي هو جزء من العشيرة الأبوية))[51] . ويقول أيضا عن الشايقية إبان الغزو التركي أنه: ((...قد ساعدهم عمل الرقيق في العمل اليدوي في مجال الزراعة على التفرغ للنشاط التجاري والتدريب العسكري..إلخ.))[52] .

ج/ التجارة : ((كانت التجارة الخارجية في مملكتي الفونج والفور احتكارا للسلطان الذي يتولى أمر تنظيمها وتحدد رغباته نوع السلع المستوردة وقد تزايد دور التجارة الخارجية منذ بداية القرن الثامن عشر ولعل الضرائب التي كانت تجمع منها أدت إلي خلق فائض أنعش التجارة الداخلية وساعد على بروز الطبقة التجارية... وكانت أهم صادرات السودان : الرقيق ، الذهب ، الجمال ، الصمغ ، العاج ، ريش النعام . وكانت البلاد تستورد الملابس والأدوات المعدنية ، العطور ، البهارات ، الخرز ، الأدوات الحربية .))[53] .

الفصل الثاني

الغـــزو

في هذا الفصل ننصت إلى المؤرخ ليصف لنا عملية الغزو مزودين بأدوات منهجنا لنرى كيف بدأ تأسيس (الوضعية) وكيف تم احتلال المواقع وكيف تم خلق ما نسميه بـ (تحالف الهمباتة) .

المرحلة الأولى[54] : غزو سنار وكردفان (1820-1882م)

أ/ الإعداد للحملة :

سبقت الحملة التي أرسلت لغزو السودان تحركات دبلوماسية وسياسية وعسكرية مكثفة للاطلاع على أحوال البلاد وتقدير ظروفها السياسية والعسكرية ، تتلخص في :

1- وفد محمد علي إلي ملك الفونج .

2- زيارة مجمد بك الدفتردار إلي بلاد النوبة 1818م .

3- زيارة السيد محمد عثمان الميرغني المتصوف المكي عام 1818م .

ولم تقتصر حركة الوفود على جانب مصر ، فقد أشرنا إلي أن بعض زعماء السودان قد التقوا بوالي مصر ، أما في الحج أو في بلاطه في القاهرة كانت تلك اللقاءات ذات فائدة لمحمد على وحكام مصر، فقد كشفت لهم الضعف والتفكك الذي تعاني منه مملكة الفونج وعلى قدراتها الاقتصادية والعسكرية **وتعرفوا على بعض حكامها الذين يمكن أن يهيئوا لهم قبولا لدى أهل البلاد .**

تم تكوين جيش قوامه **أربعة آلاف مقاتل** منهم ستمائة من المشاة الأتراك والمغاربة والأرناؤوط ومنهم خيالة من الأتراك المحترفين للقتال كما ضم مجموعات من العربان غير النظاميين من بادية الصعيد . ومجموعات من قبيلة العبابدة الذين تولوا مهمة الترحيل بالجمال وإرشاد الجمالة لمعرفتهم بمداخل بلاد النوبة . وكانت غالبية ذلك الجيش من الجنود المرتزقة .

كان محمد على يتابع سير تلك الاستعدادات بدقة فائقة واختار لقيادة الحملة أفضل قواده على رأسهم إبنه إسماعيل ... ويعاونه مجموعة من القواد المقتدرين... وصحب الحملة ثلاثة من العلماء يمثلون المذاهب الثلاثة المالكي والشافعي والحنفي .

كان محمد على يهدف إلي استغلال مؤسسة الخلافة العثمانية عن طريق أولئك القضاء بإيهام الناس في السودان أن الحملة تسعي لتوحيد المسلمين تحت مظلة تلك الخلافة . كان ذلك أول شكل يتخذه الأتراك لإقحام الدين في العمل السياسي. وسوف يستلون هذا السلاح كلما أحسوا الحاجة إليه لدعم نظامهم[55] .

ب/ اكتساح دنقلا حتى احتلال سنار :

في سبتمبر 1820م تحرك جيش الغزو جنوبا في محاذاة الضفة الشرقية للنيل ...واكتسح الجيش كل منطقة دنقلا دون مقاومة . كان حاكم سكوت والمحس حسين كاشف قد أبدى بعض المقاومة ولكنه لم يجد مؤازرة ففر إلي كردفان . فقام أخوه حسن بالتسليم إلي إسماعيل فأبقاه حاكما على المنطقة. وسلم حاكم صاي وأبقاه إسماعيل أيضا في منصبه . ولكن بعد أن تحرك إسماعيل ، ثار على النظام الجديد (فأرسلت عيه قوة وقتلته)... وخرج حاكم المحس وتلقى الحملة عند أطراف أرضه مسلماً . ثم استسلم حاكم أرقو . واستمر الزحف على بقية دنقلا دون مقاومة . وكان حكامها ومشايخها يلتقون الجيش بالطاعة والامتثال ويبقيهم إسماعيل على مناصبهم. ويبدو أن سكان دنقلا قد قاسوا من الشايقية ومن المماليك معا مما جعلهم أقل حماسة لمقاومة الجيش الغازي ، بل لعلهم رحبوا به . مما خفف عليه عبء إدارة تلك المناطق في تلك المرحلة الأولى لذلك أخذ الجيش يتقدم وظهره مؤمناً .

وواجه الجيش مقاومة مسلحة من قبيلة الشايقية ، وهي من القبائل الكبيرة في بلاد السودان . ومنذ منتصف القرن السابع عشر استطاعوا أن يؤكدوا استقلالهم عن مملكة الفونج ويتمتعوا بنفوذ نسبي على منطقتهم والمناطق المجاورة... **وقد ساعدهم استغلال الرقيق في العمل اليدوي في مجال الزراعة على التفرغ للنشاط التجاري والتدريب العسكري** . ولعل وقوعهم في الطريق التجاري بين بلاد السودان ومصر وممارسة النشاط السلعي النقدي وإن كان بدرجة محدودة ، قد أكسبهم وعيا متقدما تجلى في نزعتهم الاستقلالية كما أن وقوعهم في أطراف مملكة الفونج ثم استقلالهم عنها والصراعات الداخلية بينهم قد شحذت قدراتهم القتالية وأكسبتهم تفوقا نسبيا على غيرهم من القبائل. وقد استغلوا قدراتهم القتالية في الإغارة على جيرانهم .

تعليق : ((ولكن لماذا لا ينطبق ما وصل إليه الشايقية على القبائل الأخرى مثل المحس والسكوت والدناقلة رغم انطباق أغلب هذه الأسباب التي ذكرها المؤرخ على حالهم ؟؟

في رأينا الأسباب الحقيقية تكمن في المحددات الثقافية لهذه القبائل . ولما كان الشايقية يمثلون نموذجا (أصيلا) ـ بالمعني السوداني ـ للثقافة العربية الإسلامية فإن فهمنا لمحددات الثقافة العربية الإسلامية وتوجهاتها نحو السلطة والاقتصاد يجعل الصورة أكثر جلاءً. بالإضافة لذلك فالشايقية هم النموذج المستقر المرتبط بمفهوم الدولة في الثقافة العربية الإسلامية في مقابل النموذج الرعوي لحاملي هذه الثقافة الذين يشكلهم مستوى آخر من محدداتها) .

كان زعيما الشايقية عند الغزو هما الملك صبير والملك جاويش فكونا تحالفا عسكريا . وقبلا التسليم لإسماعيل مقابل دفع جزية سنوية ، على أن يحتفظوا بأسلحتهم وخيلهم . ولكن إسماعيل لم يقبل إلا التسليم الكامل أسوة بالقبائل الأخرى . فقرر الشايقية المقاومة. ولم يكن بحوزتهم إلا الأسلحة التقليدية وبعض المسدسات لدى قوادهم . فلماذا صادموا ذلك الجيش ؟ هل كانوا يجهلون طبيعته وتفوقه في السلاح الناري ، وهو الجيش الذي ظل يتقدم نحوهم مدى ثلاثة أشهر؟ أم كانوا مدركين لطبيعته، وإن كان إدراكا قاصرا ، فقرروا مصادمته ؟ ويبدو أنه في لحظات معينة من تاريخ مجموعة من الناس يطغى العنصر الذاتي على كل اعتبار آخر ويصبح هو المتحكم في صيرورة الأحداث ، ولعل تداول قصة الفتاة الشايقية مهيرة بنت عبود التي خرجت تحرض أهلها

على القتال وتعيرهم إذا هم تقاعسوا تعكس جانبا من طغيان ذلك العنصر الذاتي فاندفع الشايقية للمقاومة في معركة غير متكافئة . ولم يعد في مقدورهم أن يرتدوا ، لأن التعيير بالجبن بالنسبة لأي قبيلة وصمة ستلاحقها أبد الدهر .

اصطدم الشايقية بجيش إسماعيل في معركتين ... وانهزم الشايقية رغم بلائهم الشديد في المعركتين...

لم يكن محمد على راضيا عن تصرف ابنه فتكتب إليه منتقداً يقول : (كان عليكم أن تمتلكوا أهالي الشايقية بحسن استمالتهم وتملكوا بلادهم بتأمينهم وتأليفهم . فمن العجب جدا تبعيدكم إياهم وتنفيرهم من إطاعتكم بتكليفهم إياهم بتسليم خيولهم وأسلحتهم) نستشف من هذا الرسالة بعض التوجهات العامة للسياسة التي كان محمد علي يريد أن يتبعها في السودان . (**حيث يتضح جلياً أن أهم أركان هذه السياسة التحالف مع بعض الكيانات لإنجاز المهام الأخرى**) ويتضح منها أيضا وقوفه على أحوالها فيبدوا أنه كان على يقين من أن الشايقية إذا ترك لهم سلاحهم لن يشكلوا خطرا على جيشه **- بل ربما كانوا خير معين له وهذا ما حدث بالفعل فيما بعد .**

بعد هزيمة الشايقية بدأت مرحلة مختلفة في علاقتهم بالنظام الجديد . فالملك جاويش الذي التجأ جنوبا بأرض الجعليين، سلم لإسماعيل معلنا أنه حاربه بكل قدرته، وهو الآن مستعد ليحارب تحت إمرته، فخلع عليه إسماعيل لقبا عسكريا واصطحبه معه بقية حملته . وانخرطت قبيلة الشايقية خلفه. فلماذا ذلك التحول ؟ هل أدرك الشايقية أن مقاومة السلاح الناري ما عادت مجدية؟ أم تبينوا قدرات النظام الجديد في فرض الاستقرار ، أم لأن مصادمتهم له منذ البداية حكمتها منطلقات ذاتية فما أن انكسرت حتى تحولوا إلي الموقف الآخر دون أن يكلفهم ذلك مشقة إعادة تقييم الأحداث ؟ كما أن انتقال موقف الشايقية من النقيض إلي النقيض يمكن أن يفسر على أساس أنهم لم يقبلوا التسليم السهل كما فعلت القبائل الأخرى لأنهم أصحاب سيادة ، وهم في نفس الوقت أصحاب وعي مكنهم من إدراك إمكانيات القوة الجديدة وآفاقها فسهل عليهم الانخراط فيها.

وواصل الجيش زحفه جنوبا إلي بربر، وهي من أهم المدن التجارية ... وتلعب التجارة دورا أساسيا في ثروتها ونشاطها الاقتصادي والاجتماعي . ويحف بها ريف زراعي تحيط به مجموعات من القبائل الرعوية . أخذت كلها تقترب بصورة متفاوتة من التعامل السلعي - النقدي . وقد قام الدكتور عوض السيد الكرسني بدراسة دور النشاط التجاري في منطقة بربر وأثره على تطور مدينة الدامر وعلى الطريقة المجذوبية . لقد كانت المنطقة حبلى بقوى جديدة لم ينبئ عنها النشاط التجاري وحده . بل أيضا التطورات بالنسبة للطريقة المجذوبية وما اكتنفها من صراع انتهى بانقسامها . فجاء الغزو التركي المصري في خضم ذلك الصراع ، ولعل ذلك ما سهل مهمة الجيش الغازي . فعندما وصل الجيش إلي بربر سلم له الملك نصر الدين زعيم الميرفاب وتبعه الملك أبو حجل زعيم الرباطاب ثم شيخ عربان الحسانية .

وكانت المرحلة التالية في مسيرة الحملة أرض الجعليين ، والمقصود بالجعليين هنا ليس المعنى المحدد للجعليين الذين يسكنون المنطقة من نهر عطبرة وحتى شلال السبلوقة جنوباً . وتعتبر مدينتا شندي والمتمة المتقابلتين على ضفتي النيل أهم مركزين إداريين اقتصاديين في منطقة الجعليين. واتخذت زعامة القبيلة من السعداب من المتمة عاصمة لهم ، بينما اتخذ الفرع

الآخر من زعامتها وهم النمراب من شندي عاصمة لهم . وقد أشار الرحالة بيركهارت[56] الذي زار المنطقة عام 1818م إلي جوانب ثرة من حياتها. وقام الدكتور أندرس بيركلو بدراسة وافية للوضع الاقتصادي والاجتماعي للتجار والفلاحين في منطقة شندي عشية الغزو التركي المصري، ووضح التحولات التي كانت تمر بها المنطقة والتي تشير في مجملها إلي صعود التجار سلم النفوذ الاجتماعي .

كان زعيما الجعليين في ذلك الوقت هما الملك مساعد في المتمة والمك نمر في شندي. ويبدوا أن نمرا كان يتمتع بنفوذ كبير وكان معتدا بشخصيته . ولكنه لم يقم بأي استعداد لمجابهة الجيش الغازي . وكان إسماعيل قد أرسل تاجرا ليقوم بإبلاغ الأهالي في شندي بمقدمه وطلب منهم التسليم فأرسل نمر رده مرحبا وبعث بتحايا الزعماء الدينيين والتجار في المنطقة ، وعندما أطلت الحملة على أبواب شندي أرسل نمر ابنه لملاقاته وتقديم فروض الولاء والطاعة. ولكن إسماعيل أصر على حضور الملك نمر شخصيا. فقدم إليه في ركب مملوكي مهيب وعلى رأسه الطاقية ذات القرنين علامة الملك. رغم أن نمر سلم للقائد الغازي وحمل له هدايا إلا أنه لم يسلم له سيفه كما فعل الزعماء الذين سبقوه. لقد تفجر الاحتكاك بين الزعيمين منذ البداية وأخذ العنصر الذاتي هو الذي يحكم العلاقة بينهما. وأطال إسماعيل المقام بأرض الجعليين . ولعله أراد أن يؤكد سطوته عليهم ... ثم اصطحب معه كلاً من الملك نمر ومساعد كرهائن .

واصلت الحملة مسيرتها على الشاطئ الغربي للنيل حتى حلت بملتقى النيلين في منطقة أمدرمان الحالية وهنا سلم له ملك العبدلاب (المانجل) الأمين ود الشيخ ناصر ورافقه في بقية زحفه ثم عبر الجيش النيل الأبيض إلي أرض الجزيرة . وعندما حط رحاله بإحدى القرى قبالة المسلمية، قابله بعض الزعماء والأهالي وطلبوا منه الأمان ((والإقرار على ما في أيديهم من الأحكام السالفة ومظالمهم الآنفة)) وقدموا له حق الضيافة، ثم واصل زحفه إلي سنار .

ج/ سقوط مملكة الفونج :

كانت نهاية مملكة الفونج حقا مأسوية ، فقد انهارت استعدادات المقاومة في اللحظات الأخيرة ودخل الجيش الغازي إلي العاصمة سنار بلا مقاومة . كانت استعدادات المقاومة قد ابتدأت عندما قام زعيم الهمج محمد ود عدلان وزير السلطنة بالاتصال بالجعليين والعبدلاب وحاكم كردفان لتنظيم مقاومة موحدة ضد الجيش الغازي وأرسل خطابا متحديا إلي إسماعيل ولكن بدلا من أن يسعى عدلان إلي التركيز على تأمين الجبهة الداخلية ، فتح معركة مع الشيخ أحمد الريح خليفة العركيين ويقال أن الأرباب دفع الله ود أحمد مساعد ود عدلان ووزيره كان على خصومة مع الشيخ أحمد الريح وهو الذي أوعز إليه بعزله من الخلافة . فقام الشيخ أحمد الريح بالتعاون مع حسن ود رجب المنافس لود عدلان بقتله في إحدى القرى وهو في قلة من جنده. إذ أن أغلبهم كانوا يقومون بتجميع المقاومة في الأقاليم. وتولاها من بعده أخوه رجب ود عدلان. ولكن رجباً انشغل بالأخذ بثأر أخيه ومطاردة الجناة . فتشتت المقاومة ، وقبل أن يجتمع شملها كان جيش إسماعيل قد دخل أرض الجزيرة . فقدم إليه رجب ود عدلان مسلما ومعه الأرباب دفع الله وتبعهما السلطان بادي السادس ، وبتسليمهم انتهت دولة الفونج ودخل إسماعيل إلي سنار ظافرا في يونيو 1821م...

كانت فازوغلي هي المرحلة الأخيرة في مسيرة حملة الغزو، وكان ملك فازوغلي قد أرسل إلي إسماعيل ينبئه بالتسليم . وفي يناير 1822م دخل الجيش فازوغلي . تم بذلك الاستيلاء على الأراضي التابعة لمملكة الفونج على امتداد النيل .

د/ احتلال كردفان :

كان قد تم الإعداد لحملة أخرى لاحتلال كردفان ثم دارفور بقيادة محمد خسرو الدفتردار وفي أبريل 1821م تجمعت الحملة في الدبة قوامها بين ثلاثة إلي أربعة آلاف جندي تدعمهم الأسلحة النارية والمدفعية ، وتحركت صوب كردفان تستظلها بشائر الخريف وتولى الشيخ سالم زعيم قبيلة الكبابيش إرشاد الحملة عبر مسالك صحراء البيوضة . ولعل الشيخ سالم آثر أن يساعد الدفتردار إتقاء لشره وحفظا لقبيلته من بطشه .

كان الوضع في كردفان عشية الغزو التركي المصري لا يخلو من تعقيد، ففي أواخر القرن الثامن عشر سقطت كردفان في يد مملكة دار فور ، عندما قام السلطان محمد تيراب باحتلالها. ويبدو أن أهالي كردفان قد تبينوا الفارق بين احتلال الفونج على عهد أبو لكيلك الذي اتصف باللين، وحكم الفور الذي كان طابعه عنيفا ولم يضربوا جذورا في أرض كردفان . ولعل مساعدة الكبابيش للحملة كان تعبيرا عن النفور من حكم الفور . كما قامت قبيلة الدواليب ذات النشاط التجاري بالترحيب بقدوم تلك الحملة علها تخلصهم من حكم المقاتلين الفور الذي لم يكن يخلو من فوضى. وربما رأوا في مقدم الدولة المصرية مجالا أرحب للنشاط التجاري .

كان مندوب سلطان دارفور الذي يحكم كردفان في ذلك الوقت هو المقدوم مسلم . فبعث له الدفتردار برسالة يطلب منه التسليم وذكر له أن جاء باسم السلطان العثماني خليفة المسلمين . وأوهمه أن المقاومة تعني الخروج على دولة الإسلام ولكن الأهداف العدوانية المغلفة بالدين لم تنطل على المقدوم مسلم، فأخذ يعد نفسه للمقاومة ، فاستنفر خيالة كردفان ومشاة دارفور وعبر عن إصراره على المقاومة ورفض حجج الدفتردار في رسالة هامة قال فيها مخاطبا إياه : ((نحن في بلدنا مسلمين وتابعين كتاب الله وسنة رسوله (ص) بالأمر والنهي في زمان السلاطين المتقدمين... كل سلطان يحكم في أهل بلده بما قال الله ... ولا ظهر في زمن السلاطين المتقدمين من العثماني من خاطبنا بهذا الخطاب . ولا من يرسل التجريدة على بلاد الإسلام إلا أنتم في زمن محمد على باشا. وأنتم مسلمين تحت سلطان آل عثمان خليفة رسول الله ، ولكن نحن خارجين عن حكمه ولا هو مسئول بنا يوم القيامة... ونحن ما خالفنا كتاب الله وسنة رسوله... أنتم غاصبين وطاغين ... فجاز دفع السايل . إن جيت بلدنا أنت ظالم ونحن مظلومين ، وإن متنا مظلومين وشهداء بين يدي الله)) .

وقرر المقدوم مسلم أن يخرج بجيشه ويلاقي الدفتردار . وفي أغسطس عام 1821م إلتقى الجيشان في معركة بدأت سجالا . ثم أخذت مدفعية الدفتردار توقع خسائر فادحة في جنود كرفان. وهي سلاح لم يألفوا مثله من قبل ، حتى أن أحد فرسانهم إستل سيفه وهجم على المدفع بغية ضربه وهو يصيح ((إن عشت كان إسمي وإن مت كان وسمي)) وبعد خمس ساعات من القتال الضاري انكسرت شوكة جنود كردفان وقتل المقدوم مسلم في المعركة .

ويتعين القول هنا أن السرد التاريخي السابق يوضح أن المقدوم مسلم هو الشخص الأكثر تأهيلا ليأخذ لقب (البطل القومي) في الدولة السودانية فيما بعد، لأنه استوفي شروط البطولة النظرية والعملية، ولم يكن يتصرف (كغيره) من منطلقات ذاتية أو كزعيم قبيلة إنما تصرف كرجل دولة ودافع عن دولته بالفكر والدم ومات دونها، ولكنه بالرغم من ذلك لا نجد له ذكراً في قائمة (الأبطال القوميين) في الخطاب (الرسمي) (للدولة السودانية) . فالمك نمر ومهيرة بنت عبود يحتلان هذه القائمة بأكملها ، وهذا يؤشر نحو حقيقة سيطرة المنطلقات الذاتية للذهن التصنيفي الذي وجه التاريخ وصاغ الخطاب الرسمي في مجافاة صريحة لـ (منطق الواقع) .

ولم يتمكن الأتراك من بسط نفوذهم على جبال النوبة ولا على قبائل البقارة فاقتصر نفوذهم على المدن الأساسية والريف الذي تحيط بها .

حصاد المرحلة الأولى:

أ/ أبرزت المرحلة الأولى للغزو بعض الحقائق . أولها أن الجيش الغازي واجه مقاومة مسلحة في بعض المناطق . ولكن تشتتها أضعف فعاليتها كما لقي ترحيبا وتسليما في مناطق أخرى... ولعل تباين مواقف المناطق يعكس اختلاف المراحل التاريخية التي كانت تمر بها . وتأثير ذلك على درجات وعيها تجاه الغزو الأجنبي . وتتمثل الحقيقة الثانية في التفوق الحضاري للجيش الغازي . والثالثة أن بعض زعماء قبائل بلاد السودان كانوا يقفون على جوانب من أحوال مصر ، وقيام نظام حكم قوي فيها لعل بعضهم كان يأمل أن يمتد ظله إليهم ليحقق لهم نوعا من الاستقرار . فقد أفرزت التطورات في بلاد السودان بعض الفئات التي رأت أهمية ارتباطها مع مصر والرابعة أن النظام الجديد كان يبقى على الحكام المحليين في مناصبهم بعد خضوعهم وتسليمهم بهدف خلق صلة مع أهل البلاد .

احتلال المواقع داخل الوضع الجديد

من المعلوم أنه لتأسيس أي دولة، لابد من (ثقافة) سياسية تشكل الأسس والمرجعية التي تحدد على إثرها التوجهات وبالتالي تصنيف الناس داخل هذه الدولة وفق معايير مسبقة لإعادة ترتيبهم وتحديد مواقعهم لتحقيق الأهداف التي من أجلها قامت الدولة (أي الأيدلوجيا الرسمية) . فالدولة الدينية تفترض معايير إيمانية ، والدولة الرأسمالية تعتمد على الثقافة الليبرالية البرجوازية التي لا تعطي كبير اهتمام للعرق واللون والدين ، وإنما تلتفت إلي القدرات الفردية التي تحقق المنفعة. أما الاشتراكية فتبني توجهاتها (على الأقل على المستوى النظري) وفق علاقات الإنتاج وشروط العمل الجماعية وقدرات العمال . أما الدولة الإقطاعية ـ العنصرية بطبيعتها ـ فهي تعمد على المعايير العرقية (بلوازمها الدينية) في عمليات تقسيم العمل ، وبناء التراتبية الاجتماعية . نستطيع أن نقول أن الدولة التركية المصرية هي في جوهرها نموذج لهذا النمط الأخير .

عقب إنجاز المرحلة الأولى من الغزو ـ الاحتلال ـ كان لابد من تأسيس الدولة ، وبالتالي إعادة بناء الواقع بما يتناسب مع توجهات الغزو وأهدافه ، من خلال إمكانيات البلاد . حيث أنهم كانوا يعرفون هذه الإمكانيات وقد وجدوا بالفعل التوجهات الداخلية لدى حاملي الثقافة العربية

الإسلامية التي تتناسب مع (الثقافة السياسية) أو (الأيدلوجيا) وأهداف وتوجهات الغزو التركي المصري . لذلك لم يجد الأتراك والمصريون كبير عبء في التعاون بل (التحالف) مع قبائل السودان الأوسط فيما أسميناه بـ(تحالف الهمباتة) وكان الطريق الذي سلكوه بعد ذلك في (السودان) واضحا أمامهم .

وانطلاقا من الذهن التصنيفي للثقافة السياسية للدولة التركية المصرية ، المتوافق إلي حد كبير مع الذهن التصنيفي لدى حاملي الثقافة العربية الإسلامية في السودان ، وانطلاقا من التوجهات والأهداف المشتركة تمت إعادة بناء الواقع بشكل عام كما يلي :-

1- المركز : وتحتله قمة الهرم الإجتماعي للكيانات العربية الإسلامية وبعض زعماء القبائل غير العربية في شمال السودان .

2- هامش المركز : ويشكله (الأهالي) من الكيانات الإسلاموعربية ، بالإضافة للكيانات التي تشكل حقل الثقافة (السودانية المختلطة) الذين يماثل وضعهم وضعية الموالي في الدولة الإسلامية، مثل القبائل النوبية في شمال السودان ، وقبائل البجا في شرق السودان .

3- الهامش : وتحتله الكيانات التي تشكل حقل الثقافة (السودانية الأصلية) . المكون من مجموع القبائل الزنجية وهم الذين كانوا بمثابة الـ*Target* لعملية النهب في أهداف الغزو والنهب في (تحالف الهمباتة) ، حيث يعتبر الإنسان داخل هذا الحقل نوعا من الثروة مثله مثل الحيوان والمحاصيل والسلع، في الذهن التصنيفي النابع من الثقافة السياسية للدولة الناشئة . وهذا ما يؤكده ما جرى بالفعل بعد ذلك .

أما عملية إعادة الترتيب داخل كل حقل ثقافي ـ عرقي على حدة ، أي الترتيبات الداخلية فقد تدخل الغزو فيها بقدر ما وكانت كالتالي :-

1/ الهامش :

هو دائرة واسعة تشكلها مجموعات القبائل الزنجية التي تعرضت بالجملة للنهب وظلت عمليات الترتيب الداخلي كما هي ولم تتأثر بنيتها كثيرا ولم يكن حتى لقادتها نصيبا في (غنائم الدولة) طوال عهد التركية .

2/ هامش المركز :

قلنا أنه تمثله القبائل التي تشكل حقل الثقافات السودانية المختلطة مع الثقافة العربية الإسلامية مثل النوبة في شمال السودان والفور في غربه والبجا في شرقه . كان وضعهم هذا يشبه وضع الموالي في الدولة الأموية وهم قد ظلوا يحافظون على تقاليدهم بقدر كبير، ونستطيع أن نقول أن الثقافة العربية الإسلامية تشكل البنية الفوقية في هيكل ثقافاتهم باعتبارهم مسلمون . أما زعماء هذه الكيانات فقد شاركوا بصفتهم الزعامية هذه في الدولة الجديدة منضوين تحت لواء توجهاتها وأصبحوا جزءا من ما نسميه بالمركز حيث ظل ارتباطهم بهذا المركز، يوفر لهم بشكل خاص موقعا اجتماعيا متقدما على مستوى (الدولة) أي ليس فقط على مستوى القبيلة . ووفر لهم

الوضع الجديد الاستمرار في موقع القيادة وحمايتهم من عمليات (الترتيب وإعادة الترتيب الداخلية) في قبائلهم. حيث نال أبنائهم فيما بعد حظوظا من التعليم لم تتوفر لبقية أبناء قبائلهم الآخرين أي أنهم أصبحوا فيما بعد قادة مصطنعين وغالبا ما تتم إعادة إنتاجهم داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية التي فُرضت على واقع الحياة (المدينية) وجعلت الثقافة الرسمية للدولة، وهم بعدها وحتى الآن يحتلون بصفتهم هذه وبما توفر لهم بسبب تلك الظروف الكثير من المواقع المتقدمة في كافة مؤسسات الدولة والمركز ومواقع القرار السياسي كالأحزاب السياسية مثلا .

أما أبناء هذه القبائل (الأهالي) فقد ظلوا في وضع هامشي أو وضع متوسط، هويتهم في الدولة مشوهة ولم يشاركوا في عمليات النهب في الأرض وتجارة الرقيق ، وأشكال التجارة الأخرى التي لا تقوم على أسس عادلة ، أو عمليات الضرائب والرشاوى التي كانت تمثل ريعاً للمتعاونين مع الدولة ، بل تعرضوا هم أنفسهم لعمليات النهب أحيانا كما سنرى لاحقا .

3/ تأسيس المركز

تأسس المركز من خلال علاقة التعاون بين قاعدة المركز (الطرف الداخلي) والغزاة (الطرف الأجنبي) ولان ما يهم المنهج هو الطرف الداخلي فسنذهب مباشرة إلي موضوعنا .

قلنا أن قاعدة المركز تتكون من الزعماء والكيانات التي تشكل حقل الثقافة العربية الإسلامية في السودان ، والآن نتكلم عن الترتيبات الداخلية في (الدولة) وعملية احتلال المواقع والتحالفات التي تمت والتحولات الديمغرافية (السكانية) والتطورات التي حدثت داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية فق قوانين النسق وخاصة (قانون التناسق الداخلي) وقانون (القدرة على الامتداد والتوسع) .

أ/ زعماء القبائل :

هم أول من فاز ببطاقة الدخول إلي حظيرة المركز ولم يخرجوا منها أبدا ، ذلك لأسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية مجتمعة ومتزامنة مرتبطة بمحددات الثقافة السياسية للدولة الجديدة التي هي في جوهرها محددات الثقافة العربية الإسلامية . ولنفس هذه الأسباب استمروا في احتلال المواقع الاستراتيجية في المركز من خلال عملية التوارث .

الأسباب الاجتماعية : أن كل زعيم قبيلة عربية يستند على عشيرة يعتمد على مساندتها وتعتمد عليه هذه العشيرة في جلب المصالح المتمثلة في الريع والعطاء المباشر وغير المباشر الذي يجلبه هذا الزعيم، وتخضع عملية الترتيب الداخلي في علاقة هذا الزعيم مع أبناء قبيلته على قانون التراتبية الاجتماعية في الثقافة العربية الإسلامية ، أي أن الأوضاع الجديدة أدخلت العشائر من خلال زعمائها إلي ما أسميناه بالمركز ليصبحوا بعد ذلك قاعدة اجتماعية يتم الاستناد إليها في تنفيذ مشروع الدولة الجديدة . أيضا نال أبناء العشائر المرتبطة بالزعامات القبلية الأسبقية في التعليم والابتعاث للدراسة في مصر مما جعل أو نموذج لـ(المثقفين) بالمعني الحديث هم من هذه الفئة من أبناء العشائر مما كان وما يزال له الأثر الكبير في عملية الصراع في السودان .

الأسباب السياسية: هي أسباب مرتبطة بقدر كبير بمفهوم السلطة في الثقافة العربية الإسلامية الذي تحدثنا عنه سابقا ، وقد صار هذا المفهوم أساسا لمفهوم الدولة في السودان فيما بعد، حيث السلطة ظلت في الوعي اليومي للناس هي من مصدر (ماورائي) ، من جانب ، وسيطرة عشائر معينة على الحياة السياسية في السودان من جانب آخر . وحتى الأحزاب السياسية (الحديثة) إذا قمنا بتفكيك بنيتها نجد التركيبات العشائرية واضحة . ولأنه مع قيام الدولة المركزية ونشأة وتطور المدن حيث لم يكن يتوفر وقت ذاك وعيا مدنيا بالمفهوم الحديث بل الأتراك أنفسهم لم يجلبوا معهم نموذجا حديثا للوعي المدني ـ لافتقار الأتراك والمصريين لذلك حينها من جهة ، ولقلة عددهم من جهة أخرى ـ فكان الوعي القبلي العشائري هو الذي شكل الأسس للمدينة السودانية وأعطاها سمة (الأقاليم العرقية) على مستوى الأحياء السكنية وعلى مستوى امتهان المهن .

ولابد من ملاحظة أن الحكم التركي قد أدى إلي الإخلال بالتوازنات الداخلية القبلية إخلالا مطلقا حيث انفرد الزعماء والعشائر الذين صادفوا تلك اللحظة التاريخية بسلطة الزعامة في قبائلهم بشكل مطلق لم تستطع أي عشيرة أخرى داخل القبيلة من زحزحتهم من هذا الموقع .

الأسباب الاقتصادية : بحكم ارتباط زعماء القبائل وعشائرهم بالسلطة، فإنها كانت مصدرا للريع، من خلال علاقتهم بجمع الضرائب والإتاوات (والخراج) من جهة ، ومن ناحية أخرى تدخل موقعهم الاجتماعي والسياسي في ترجيح كفة عمليات الاقتصاد لمصلحتهم في أي عملية اقتصادية تقوم على المنافسة ـ أي تدخل السياسي والاجتماعي في عمليات الاقتصاد بشكل خاص في الثقافة العربية الإسلامية كما ذكر في الجزء الثاني . بالإضافة لذلك ففي مناطق الحياة المستقرة في وسط وشمال السودان كانوا هم الملاك شبه الإقطاعيين للأراضي الزراعية . وقد استفادوا من أبنائهم الجلابة والعاملين في الإدارة في عملية امتلاك الأراضي وجلب العبيد للعمل وجلب الثروات الأخرى وبالتالي الاغتناء العام على حساب الأجزاء الأخرى من الدولة مما قوى من مواقعهم المتقدمة أصلا في الوضعية الجديدة وحتى داخل قبائلهم ظلوا يتوارثون هذه الوضعيات والمواقع حتى الآن .

ولابد من ملاحظة أنه بسبب هذا الاغتناء العام لشمال ووسط السودان للأسباب الآنفة ، فقد توسعت القواعد العشائرية وتوسعت قمة الهرم الاجتماعي بدخول الأبناء الجدد للقبائل بعد قيامهم بـ(المفازات) التاريخية تحت لواء الدولة . هذا بالإضافة إلي ارتباطهم مع أفراد من الغزاة استقروا في السودان وأسسوا مصالح لهم فيه .

نتوقف قليلا هنا لنستمع إلي شهادات تاريخية حول هذا الذي ذكرناه نعود بعدها إلي تحليلاتنا .

شهادة تاريخية

يقول المؤرخ[57] : ((قد بدأ تعامل الأتراك مع القيادات المحلية منذ بداية الغزو ، حيث أبقوا على بعض الزعماء المحليين في مناصبهم مثل النوبة ودنقلا وبربر والحلفاية وسنار وفازغلي...فتحلوا إلي موظفين تابعين للسلطة المركزية الأجنبية... أما الزعماء الذين فاتهم

إدراك التحولات الجديدة التي طرأت على البلاد فقد وجدوا أنفسهم بلا نفوذ بل حتى وبلا ما يقيم أودهم، فهام بعضهم على وجهه في دروب الحياة . وقد شوهد بعضهم يتسول في المدن بحثا عن قوت يومه .

لقد أدى الزعماء الذين تعاونوا مع النظام خدمة كبيرة له . فقد كانوا بمثابة القنطرة الأولى التي عبر بها إلي واقع السودان . ثم أصبحوا قنوات اتصاله بالناس . ومن أوائل الشخصيات التي تعاونت معه محمد الأرباب دفع الله الذي شارك في وضع النظام الضريبي وصاحب إحدى الحملات ضد التاكا. ومنهم الشيخ عبد القادر ود الزين شيخ مشايخ سنار الذي قدم الخرطوم على رأس وفد من سبعة وعشرين من مشايخ الخطوط وكونوا مجلسا لمعاونة الحكم الجديد للنظر في الأمور المالية والإدارية . ومنهم الشيخ أحمد الريح العركي والشيخ محمد إيلا ناظر الحلنقة . وتطور هذا التعاون فاحتفظ الأتراك بشيخ الحلة أو شيخ البلد وضموا المنصب إلي نظامهم الإداري . وكان أولئك المشائخ يمثلون الشريحة العليا في المجتمعات الزراعية الريفية ، فكانوا صلة وصلة بين الحكومة والأهالي ، وأصبحوا يد الدولة في تنفيذ سياستها في القرى ، أساسا تحديد وجمع الضرائب .

وامتد هذا التعاون ليشمل بعض زعماء القبائل الذين احتلوا مناصب إدارية عالية . فأصبح بعضهم مديرا لمديرية، وأنعم عليهم بلقب (بك) و (باشا) . منهم الشيخ أحمد باشا أبو سن شيخ مشايخ الشكرية الذي عين مديرا للخرطوم ، وحسين باشا خليفة ناظر العبابدة الذي عين مديرا لبربر ودنقلا ، والياس باشا أم برير الذي أصبح مديرا لكردفان ثم خلفه ابن عمه ومنافسه أحمد بك دفع الله وكلاهما من الجعليين الجلابة ، والزبير باشا رحمة مدير بحر الغزال . وهناك من ترقى من مجال العسكرية مثل آدم العريفي الذي أصبح أمير لواء ثم منح الباشوية . وكتب الحكمدار إلي محمد على باشا مشيدا بدور أولئك الزعماء وطالبا زيادة مرتباتهم...

ارتبط الحكم التركي- المصري ببعض القبائل الكبيرة في السودان ليس من واقع المشاركة الفعلية في الحكم وإنما لوجود مصالح اقتصادية مشتركة ، مما اعطاه قاعدة اجتماعية عريضة ارتكز عليها وسهلت له بعض سبل القبول . وتقف قبيلتا الشكرية والكبابيش على رأس تلك القبائل...

(أما إداريا) قد قسمت المديريات إلي وحدات إدارية . وكانت أصغر وحدة هي القرية ويتولى شئونها شيخ القرية . ثم جمعت كل عدد من القرى في وحدة أكبر تسمى (خط) وعلى رأسه شيخ الخط. ويشرف على كل مجموعة من الخطوط (شيخ مشايخ الخط) . وجمعت تلك المجموعات في أقسام (كاشفليك) وعليه كاشف أو شيخ القسم. ويشرف على كل الأقسام في المديرية شيخ مشايخ المديرية . ويمثل القسم صلة الوصل بين الأتراك والأهالي . ويتعامل شيخ القسم مع القادة المحليين مباشرة أو عن طريق موظفين. والنظام الإداري المحلي أكثر تعقيدا مما قد يبدو عليه من أول وهلة . وكان مشايخ القرى والخطوط والأقسام من القيادات المحلية الذين يعينهم الأتراك . وكان في كل خط وقسم مجموعة من الموظفين الديوانيين مثل القاضي والكتبة ورئيس الحسابات)) .

((عرف السودان للمرة الأولى في هذا العهد نظام الدواوين ، فقد أنشأ الحكم التركي المصري أجهزة إدارية كانت في البداية ديوانين، هما ديوان الحكمدارية وهو خاص بالسلطة المركزية ، وديوان المديرية وهو خاص بمديرية الخرطوم . وضمت تلك الدواوين مجموعة من الإداريين والكتبة يصرفون شئون الحكم وأغلبهم من المصريين . وقد اهتم محمد على منذ البداية بإرسال مجموعة من الموظفين الأكفاء وحرص على أن يكون تدريبهم عاليا . وآثر أولئك الموظفين الاستقرار في السودان والانخراط في حياته الاجتماعية ، وكونوا أسرا كبيرة ذات شأن، ظل بعضها يحمل حتى اليوم لقب الوظيفة التي كان يؤديها أسلافهم الأول. مثل أسرة العتباني (تقدير عتب المنازل) ، وأسرة القباني (القبانة أي الميزان) وأسرة الحكيم أي الطبيب.))[58].

بعد هذه الشهادات التاريخية نعود لتحليلاتنا ونتناول شريحة أخرى لها دور ووضع خطير في بنية الصراع في السودان ألا وهي شريحة الزعامات الدينية .

2- الزعماء الدينيين والطرق الصوفية

هؤلاء كانوا يمثلون المؤسسة التعليمية الأساسية في العهد التركي المصري ، إذا استثنينا المدارس الحديثة القليلة التي أنشأها الأتراك في أواخر عهدهم . ولكونهم المرجعية الدينية ، فقد كانوا الوسيلة الأساسية لعملية إعادة إنتاج الناس داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية من جهة وداخل (أيدلوجيا الدولة) من جهة مستجدة . بعضهم تعاملوا مباشرة مع الحكم التركي ونالوا بطاقة الدخول إلي المركز مثلهم مثل زعماء القبائل ، والبعض الآخر لم يتعامل معه مباشرة ولكنه استفاد بطريقة غير مباشرة من خلال العشيرة والأنصار .

ما يهمنا في تحليلنا لدور الطرق الصوفية والزعامات الدينية، ليس أشخاص زعمائها؛ وإنما عشائرهم الذين يحتازون مواقع متقدمة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مستغلين وضعيتهم القرابية من هذا الزعيم الديني أو ذاك وهم في ذلك لا يختلفون عن عشائر الزعماء القبليين بل أن بينهم ترابطات داخلية وتبادلات منفعية على كافة المستويات (فلكل زعيم قبيلة (شيخ) ولكل شيخ زعيم قبيلة يقوم بدعمه وجر الناس إليه .

فعلى المستوى السياسي ، تجد عشيرة الزعيم الصوفي نفسها في موضع (الصفوة) الاجتماعية التي لا تنافس استغلالا للوضع الديني للطريقة ، وهذا ما ظل مستمرا في الحياة السياسية منذ تأسيس الدولة في (السودان) ولم يتغير حتى الآن .

أما على المستوى الاجتماعي ، فتخضع المسألة لقانون التراتبية الاجتماعية في الثقافة العربية الإسلامية . وهم غالبا ما يدعون أصلا عربيا وقرابة بالرسول وهذا يوفر لهم ويمهد لهم الجلوس ب(راحة) على قمة الهرم الاجتماعي والاستنفاع لفترة طويلة الأمد مادياً ومعنويا أي يمثلون (صفوة اجتماعية) .

أما على المستوى الاقتصادي، فهم كما قلنا لا يختلفون عن الزعامات العشائرية القبلية بل يمتازون عليها بحماية الوضع الديني في مجتمع يكون فيه (الديني) عظيما وخطيرا . فهم جزء من الأرستقراطية التي يتدخل وضعها الديني وبالتالي الاجتماعي/السياسي في ترجيح كفة الاقتصاد لمصلحتهم في عمليات غاية الأهمية مثل المنافسة الاقتصادية في (السوق) وحيازات وسائل الإنتاج مثل الأراضي التي في بعض الأحيان يقوم الناس بفلاحتها لمصلحتهم تطوعاً .

وانطلاقا من المنظور العشائري للطرق الصوفية يمكننا تقييم حقيقة دورها في الصراع في الواقع . وهي من هذا المنظور (**المسكوت عنه**) شريك أصيل في صنع الأحداث في هذه الوضعية التاريخية ـ جدلية المركز والهامش ـ ووضعها هذا مستثمر في الصراع الدائر في السودان باستمرار ، أي أن استغلال الدين في السياسة لم يكن غائبا في يوم من الأيام وأن الطرق الصوفية والزعامات الدينية لم تكن في يوم من الأيام (بريئة) كما يتصورها بعض الناس أو كما يتم تصويرها للناس. بل الذي حدث مع مرور الزمن هو ازدياد هذا الاستغلال بسبب اتساع القاعدة العشائرية للطرق الصوفية والأسر الدينية وبالتالي زيادة احتياجاتهم و (مصالحهم) .

بالإضافة لذلك ومن خلال عملية (توزيع الأدوار) فإن أبناء العشائر الدينية قد زحفوا واحتلوا وما زالوا يحتلون المواقع المتقدمة في جهاز الدولة ، حيث يقوم بعض الأبناء بالعمل على استمرار الطريقة (الخلفاء) ويتخصص البعض الآخر في المصالح المباشرة، في شكل :ـ

أ/ أرستقراطية تجارية في المدن .

ب/ وأرستقراطية سياسية في الأحزاب وجهاز الدولة ، وهم الأبناء الذين نالوا تعليما حديثا متقدما في كل الفترات التاريخية ليتأهلوا (ربما بتخطيط) ليكونوا قادة للكيانات السياسية والإدارة أو في القوات النظامية (لتمرير مصالحهم العشائرية في المقام الأول) .

ج/ أرستقراطية اجتماعية (تمثل معايير السيادة والوجاهات الاجتماعية) .

وإذا راجعنا قانون التناسق الداخلي للنسق نجده ينطبق كليا على العلاقة بين زعماء القبائل وعشائرهم وزعماء الطرق الصوفية وعشائرهم كما ذكرنا من قبل . إذ أن علاقة التبادل على كافة المستويات تشكل تحالفا تلقائيا وبالتالي توطيد المواقع في قمة الهرم الاجتماعي من خلال السلطة والثرة و (الحراسة الأيدلوجية) .

حول هذا الموضوع نستمع إلي بعض الشهادات التاريخية :

يقول المؤرخ[59] ((اعتمد الحكم التركي-المصري على المؤسسة الدينية المتمثلة أساسا في مؤسسة القضاء وعلمائها السنيين وفي بعض الطرق الصوفية . وكان الأتراك متنبهين منذ بداية الغزو إلي استغلال الإسلام في دعم حكمهم ، وهو تنبه مستمد من طبيعة الخلافة الإسلامية المهيمنة باسم الإسلام. فكان القضاة يتخللون نسيج نظام الحكم الإقليمي. ولم ينحصر دورهم في تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية وإنما استغلوا مكانتهم الدينية وإجلال الناس لهم ليصلوا بين الناس والنظام . ولم يكن الناس من الوعي بحيث يميزوا بين مكانة العلماء التي يجلونها ودورهم غير المعلن في تثبيت النظام)) .

((واتخذت الحكومة بعض الخطوات لدعم المؤسسة الدينية الرسمية. كان أهمها توسيع فرص السودانيين للدراسة في الأزهر . فدعموا (رواق السنارية) الذي بدأ منذ عهد الفونج . فتأهل فيه مجموعة من العلماء الذين احتلوا مناصب مرموقة في مجال القضاء والإفتاء . ولقب بعض الأفراد بانتمائهم للأزهر مثل أحمد الأزهري ابن إسماعيل الولي مؤسس الطريقة الإسماعيلية، وانسحب اللقب على أسرته ، وبرز منها إسماعيل بن محمد الكردفاني حفيد إسماعيل الولي لأمه. وفي عهد الخديوي إسماعيل وسع النظام من نشاطه واهتمامه بالمساجد ومدارس القرآن وخلاوي الفقهاء . فأصبحت تلك المؤسسات تنال (إحسانات من المعية) ، حيث خصص راتبا شهريا للفقهاء والمعلمين يصل إلي أربعمائة قرش في الشهر... واحتل بعض أفراد الأسر الدينية وظائف رفيعة مثل الشيخ الأمين الضرير الذي أصبح (مميز العلماء)...ولم تختلف سياسة الأتراك تجاه المؤسسة الصوفية، فتأرجحت بين القهر والإحتواء . ويتجلى من سياساتهم جهلهم بطبيعة المؤسسة الصوفية. فتطور الإسلام في السودان أفضى إلي دور متميز لتلك المؤسسة مارسته من خلال تغلغلها في خلايا المجتمع فلم يكن الصوفي رجل دين فحسب ، بل كان يعلم الناس في (خلوته) ويعالجهم ويحل مشكلات حياتهم الاجتماعية ويأويهم إذا عز عليهم القوت والمأوى في داره التي لا تنطفئ نارها . فتمتعت الصوفية بدرجة من الاستقلال النسبي ، مكنها من أداء دورها كوسيط يحفظ التوازن في مجتمع تختل فيه العلاقة كثيرا بين الحاكم والمحكوم . وهي تؤدي ذلك الدور في مجتمع رعوي قبلي تقوم القيادة فيه على القبول الطوعي، وتنفر من هيمنة الدولة المركزية وسطوتها... فابتعد نفر كبير من أولئك الصوفية عن أي نشاط يلامس ذلك النظام. واحتموا بالصمت... ولكن هناك زعامات صوفية كان لها شأن آخر مع الحكم التركي-المصري وكان له معها أيضا شأن . أهمها زعامة الطريقة الختمية ثم السمانية ونفر من زعامة الطريقة المجذوبية. أما الطريقة الختمية فقد دخلت السودان في نفس الوقت الذي تم فيه غزوه . ونشأة انسجام بين الطريقة الوافدة والنظام الجديد ، وهو انسجام تمتد جذوره إلي الجزيرة العربية عندما أرسل محمد على جيوشه ضد الوهابيين . ووجدت الختمية في ذلك النظام ما يشد من أزرها في مجتمع كانت غريبة عليه. ووجد النظام في الجماعات التي بدأت تتحلق حول الختمية قاعدة تستند عليها ويركن لها أما الطريقة السمانية فقد كان زعيمها الشيخ محمد شريف نور الدائم خريج الأزهر وحفيد مؤسسها في السودان الشيخ أحمد الطيب البشير ، على صلة ودية مع الحكام الأتراك . واستفاد زعماء الطريقة المجذوبية من نظام الحكم المركزي الذي وفر الحماية للعاملين منهم في النشاط التجاري.))[60]

بعد هذه الشهادة التاريخية نعود إلي تحليلاتنا ونتناول شريحة أخرى وهي عامة الناس في حقل الثقافة العربية الإسلامية ومصيرهم في تطورات الصراع في الدولة الجديدة .

3- الأهالي

نقصد بهم العامة في حقل الثقافة العربية الإسلامية ، هم الناس الذين لا يقعون بشكل مباشر ضمن من أسميناهم زعماء القبائل والعشائر الدينية . فهم في مرتبة أدني في سلم الترتيب في

قانون العشيرة العربية ، وهم انطلاقا من محددات الثقافة العربية الإسلامية قد حددوا مواقعهم داخل الوضعية الجديدة كالتالي :-

1/ الرعاة: ونقصد بهم هنا أبناء القبائل (العربية) الذين ظلوا يمارسون حياتهم التقليدية كبدو لم تتغير أشكال حياتهم بقدر كبير بسبب قيام الدولة المركزية . لقد تأثروا بالضرائب التي كانت تفرضها عليهم الدولة وتجمعها بواسطة زعمائهم وعشائر هؤلاء الزعماء الذين هم في الواقع جزء من المركز بينما يمكن تصنيف هؤلاء الأهالي كهامش للمركز . وعبر الزمن ومع تطور الصراع وبسبب عمليات التقريب والإقصاء التي تمت من خلال ميكانيزمات التمركز والتهميش (ميكانيزمات الداخل في الحقل الثقافي الواحد وميكانيزمات الخارج بين الحقول الثقافية المختلفة)، فقد صار جزء من هؤلاء الأهالي جزءا من الهامش العام في الدولة مثال القبائل العربية في غرب السودان .

2/ الأعمال المرتبطة بالسلطة : كما ذكر المؤرخ فإن قيام الدولة التركية المصرية في قد أنهى عزلة القبائل العربية عن بعضها البعض خاصة في وسط وشمال السودان . وقد حدثت بعض التغيرات الديمغرافية بسبب الحروبات و إنشاء المدن، ولأن عدد الجيش الغازي كان قليلا، فقد اعتمد الغزاة على بعض الأهالي في وظائف مرتبطة بالسلطة الجديدة محققين بذلك طموحات البعض التي لا يوفرها له وضعه حسب قانون العشيرة العربية داخل قبيلته ، مثال لذلك العمل في الجيش والشرطة وبعض الأعمال المأجورة .

3/ التجارة : إذا استحضرنا أهمية التجارة في الثقافة العربية الإسلامية ، بالإضافة لكونها عملا لا يحتاج إلي (مهارات)، فهي قد كانت طريقا أمام (الأهالي) للترقي في سلم التراتبية الاجتماعية حسب قوانين العشيرة العربية . ولما كان التجار من أبناء العشائر الكبيرة ظلوا مرتبطين بمواقع في المدن فقد نشأت وتطورت ظاهرة الجلابة والذين هم في الغالب من فئة الأهالي الذين كسروا حواجز القبائل والأقاليم واستغلوا توجهات الحكم الجديد وتاجروا في كل شيء وبكل الوسائل بل سبقوا الدولة التركية نفسها إلي مواقع الثروة . ولم يكونوا مجرد تجار (*Traders*) كما يصفهم المؤرخون بل في الواقع عبارة عن *Raiders* (*Real*) أي (همباتة) كما يصفهم الكاتب فرانسيس دينق في كتابه *War of Visions* .

وإذا استحضرنا قوانين النسق خاصة قانونا التناسق الداخلي وقدرته على التوسع الامتداد، فإننا نستطيع أن نتصور ونفهم أن هؤلاء الجلابة هم الذين أسسوا (القومية العربية) في السودان في مقابل الوضع القبلي الانعزالي الذي كان سائدا . وهذه (القومية العربية) هي (تحديدا) مدلول (الخطاب الرسمي) في الواقع . الخطاب الذي يتكلم عن (القومية السودانية) وهو في جوهره يقصد هذه القومية العربية، وهو يقوم على جدلية التعميم/الاختزال لإخفاء حقائق الوجود التعددي في السودان، إذ تعمم القومية العربية على السودان، ويختزل التعدد في القومية العربية .

ولكن كيف حدث ذلك ، أي تأسيس القومية العربية وتعميمها ؟

مع بداية الحكم التركي-المصري، نشأت فئة من التجار أغلبيتهم الساحقة من أبناء القبائل العربية خاصة القبائل المستقرة في وسط وشمال السودان ، من الشرائح المتوسطة والدنيا في سلم

التراتبية الاجتماعية في قبائلهم تلك ، ووجدوا في الحكم التركي الوسيلة للدخول في التجارة بحجم لم تكن تسمح به الأوضاع من قبل. أولا لأن التجارة في ذلك الظرف التاريخي لم تكن تحتاج إلي رأس مال بالمعني المفهوم لرأس المال ، فقط السير مع الحملات وامتلاك البنادق كان كافيا لجلب الثراء . والحقيقة أن الجلابة اكتسبوا هذا الاسم من الجلب ، وهم في واقع الأمر لم يكونوا يجلبون شيئا ذا ذكر إلي المناطق التي أسميناها (الهامش) بل كانوا يجلبون منها كل شيء وأهم ما في ذلك الرقيق ثم تأتي بعد ذلك السلع الأخرى مثل سن الفيل وريش النعام والمواشي التي يقومون بنهبها ضمن الحملات تلك .

آثار الجلابة في الواقع :

أ/ على المستوى الاقتصادي هم أكثر الفئات التي استفادت من تجارة الرقيق التي كانت أساس رؤوس الأموال لغالبيتهم ، حيث لم تكن المسألة تختلف كثيرا عن مهنة الصيد ، فكانوا يقومون باصطياد العبيد وبيعهم محليا أو تصديرهم إلي مصر والجزيرة العربية أو إرسال بعضهم للقيام بكافة الأعمال اليدوية في شمال ووسط السودان موطن الجلابة الأصلي .

ثم أنهم يستغلون ثرواتهم هذه التي (أسسوها) في تجارة المحاصيل والمنتجات الحيوانية بعملهم كوسيط بين المنتج وكبار التجار (التجار أبناء العشائر القبلية والدينية) والحكومة وكل ذلك يصب في النهاية في مصلحة شمال ووسط السودان . وهذا أهم عنصر في إشكاليات التطور غير المتكافئ الذي لازم (المجتمع السوداني) .

ب/ على المستوى الاجتماعي ، فقد كون هؤلاء الجلابة تحالفات فيما بينهم على قاعدة أنا وابن عمي على الغريب، ويتجلى ذلك بوضوح في المثال التالي ، إذ كانوا إذا وجدوا شخصاً في ورطة ، سألوا ، فإذا كان (**ود عرب**) بادروا إلي مساعدته قارن ((ويقال كان (إذا مرت جنازة قال : من هذا ؟ فإن قالوا قرشي، قال وا قوماه . وإذا قالوا عربي ، قال : وا بلدتاه . وإذا قالوا مولي ، قال : هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء)). ومن المؤكد أنه كلما كثرت ثروات البعض منهم فإنهم يقومون بالارتباط بالشرائح العليا في سلم العشيرة العربية من أجل تطور المكانة الاجتماعية من خلال المصاهرات المزدوجة مع زعماء العشائر القبلية والدينية (الثابت الاجتماعي) والتعاون فيما بينهم في تحالف تلقائي من جانب آخر .

بالإضافة لذلك ، فبحكم عملهم كتجار فقد احتلوا المواقع الاستراتيجية وامتلكوا العقارات ذات القيمة في كل المدن السودانية ويكونوا (المجتمع المديني الرسمي) وهذا ما ظل ملازما لبنية المدن حتى الآن .

ج/ على المستوى السياسي :

أولا : بحكم انتشارهم وارتباطهم مع بعضهم البعض فقد كانوا يمثلون الجهاز (الدعوي) (الأيديولوجي) الذي يشكل الرأي العام مع أو ضد السلطة الحاكمة .

ثانيا : كان وما يزال أبناء الجلابة هم أكثر الفئات المستفيدة من المؤسسات التعليمية عبر تاريخ (السودان) . ولأن أغلبية المتعلمين هم أبناء هؤلاء الجلابة فإن هذه النقطة بالغة الأهمية في

عملية صياغة الخطاب الرسمي وتعميمه، وهي النقطة التي تفسر أهم عناصر (المسكوت عنه) و (المخفي) و (المغيّب) في الخطاب الرسمي، وهي العناصر المتعلقة بمصادر الثروات في السودان حيث أنه ـ حسب علمنا ـ رغم الجدل الطويل الذي يدور في السودان ورغم الكتابات الكثيرة إلا أن كتابا واحدا لم يصدر ليعرف الناس بـ(أركيولوجيا الثروات) في السودان . حتى من قبل اليسار السوداني الذي انشغل بترديد المصطلحات مثل الإقطاع، البرجوازية...إلخ ، ولم يكلف نفسه عناء البحث في (جوهر المسألة)!! والمسألة الثانية هي محاولات الخطاب الرسمي اليائسة للتستر على مسألة تجارة الرقيق ودور الجلابة في ذلك خاصة عندما يجري الحديث عن قضية التطور غير المتكافئ لأجزاء السودان .

تحالف الهمباتة

((الهمبتة طريقة في الحياة تقوم على سلب أموال الأغنياء كما كان يفعل صعاليك العرب ، والجماعة همباتة. وتطلق على من يتخذ هذه الحرفة خاصة سرقة الجمال ... وهم جماعة من مختلف القبائل أشداء وشجعان مسلحون كان ديدنهم نهب الإبل لجمع المال بكافة السبل))(*) . بناء على الفقرات السابقة والتعريفات أعلاه، فإن هذه التسمية يفرضها واقع الأحداث وشروط العلم بتسمية الأشياء بأسمائها . حيث لا توجد في اللغة المتداولة التي يفرضها الخطاب الرسمي كلمة باستطاعتها تقديم وصف علمي دقيق ومختصر للواقع أكثر من هذه الكلمة (الهمباتة) وذلك :

أولا : بسبب تكامل الأدوار في عملية تحقيق الأهداف (المشتركة) وهذا جوهر مفهوم التحالف .

وثانيا: بسبب أسلوب النهب (*Raiding*) والاشتراك في العمل والاستفادة من المحصول . والنهب هو جوهر مفهوم الهمبتة وهو هنا ليس نهبا للأشياء فحسب ، بل نهب لرقاب الناس .

إن الغزو التركي قد توقف عن التوسع عام 1822م بعد احتلال شمال ووسط السودان وكردفان لعدة أسباب، أهمها كما ذكرنا سابقا هو التفرغ لإكمال الجانب (الإعدادي) أي تأسيس الدولة كقاعدة أو (غرفة عمليات) ومن ثم الانطلاق إلي المرحلة التالية ، مرحلة تحقيق الأهداف المباشرة (الحصاد) . ولأن أهداف الغزو كانت واضحة وتتلخص في نهب الثروات التي كانت تكاد تنحصر عمليا في:-

1- العبيد .

2- الثروات الزراعية التي تعتمد أساسا على عمل العبيد .

3- الثروات الحيوانية التي يتم الحصول عليها بالشراء من الكيانات التي تعيش في وسط وشمال السودان وبالنهب من المناطق الأخرى (الهامش) .

ولأن الكيانات التي تشكل حقل الثقافة العربية الإسلامية في ذلك الوقت لم تكن عمليا الـ*Target* المباشر لهذه الأهداف ، فإنها كانت بمثابة الوسيلة أو الجسر . ولأن تأسيس الدولة يتطلب تعاونا واتصالا مع المجتمع القائم ، كان من الضروري إعادة ترتيب الأوضاع لخلق واقع يسمح بتحقيق الأهداف التي قلنا أنها تتواءم مع التوجهات الداخلية عند بعض الكيانات التي تشكل حقل الثقافة العربية الإسلامية في السودان . فلابد إذن من قيام (تحالف) سياسي اقتصادي يعطي مفهوم (الدولة) بعده الاجتماعي - ليس مهما علنية أو سرية ذلك - ولكن من الضروري أن يكون خاصة إذا راعينا قلة عددية الغزاة (في حدود عشرة آلاف جندي وموظف) ليقوم الطرف المحلي بدور الجهاز التنفيذي كدور البيروقراطية في الإدارة والبوليس في أي دولة حديثة. فإننا إذا اعتبرنا بكل ذلك، نستطيع أن نفهم كيف قام زواج المصلحة بين الغزاة وبعض العناصر المحلية، ونفهم أيضا عملية تكامل الأدوار التي برزت من خلال مناقشتنا لكيفية احتلال المواقع في الوضعية الجديدة .

ومن خلال تحليلاتنا السابقة يتضح أن الطرف الثاني في ما أسميناه بتحالف الهمباتة يمثل العنصر المحلي منه الكيانات التالية :-

1- زعماء القبائل وعشائرهم .

2- الزعماء الدينيين وعشائرهم .

3- الجلابة .

هناك درجتان من التحالف، أولا ، التحالف التلقائي الداخلي في حقل الثقافة العربية الإسلامية بين الأقطاب الثلاثة المذكورين أعلاه ، وتحالف هؤلاء الجمعي مع السلطة التركية المصرية في الوضعية الجديدة .

الآن نستمع إلي شهادات تاريخية مطولة عن ذلك الواقع وتلك اللحظات التاريخية ولمنطق الأحداث :

يقول المؤرخ[61] عن المرحلة الثانية للغزو التركي المصري:- ((غزو التاكا : تسمى المنطقة التي تقع على ضفتي نهر القاش من بلاد السودان الشرقي بالتاكا نسبة إلي جبال التاكا التي تقع شرق نهر القاش عند نهاية الهضبة الأثيوبية . وتسكن قبيلتا الهدندوة والحلنقة منطقة القاش، وتتنافسان في السيطرة عليها . وبرزت لإقليم التاكا عدة جوانب هامة بالنسبة للحكم الجديد في السودان. فهو يقع في ملتقى طرق تجارية تمر به متجهة إلي سواكن ومصوع وكل ساحل البحر الأحمر . وبه أراضي زراعية عالية الخصوبة ، وثروة حيوانية بالذات الجمال التي كانت تحتاج إليها مصر لمواجهة متطلبات الحرب التي كانت تقودها في سوريا . وتشكل المنطقة منطلقا للقفز على الحبشة. فالإقليم غني اقتصاديا وهام استراتيجيا .

وقد سعى الدفتردار ومن بعده خورشيد لضمه ، ولكن تمخض نشاطهما عن حملات النهب وليس من أجل تأسيس نظام مستقر ، فما كان مناخ المنطقة السياسي ولا قدراتها صالحة لتحقيق مثل ذلك الهدف . وعندما استقر النظام في السودان الأوسط ، برزت الحاجة لضم المنطقة . فبدأ الحكمدار أحمد باشا الشهير (بأبوودان) في عام 1840م بإجراء اتصالات مبكرة مع زعيم الهدندوة (أحمد دين) عارضا عليه مساعدته ضد منافسيه الحلنقة . وعندما لم يجد منه استجابة بدأ يعد حملة عسكرية لغزو المنطقة فسار من الدامر محاذيا نهر عطبرة حتى (قوز رجب) . وأقام معسكره في موقع مدينة كسلا الحالي . وسلم له زعيم الحلنقة ليستعين به ضد منافسيه الهدندوة الذين رفضوا التسليم. وبدأت المعركة ضد الهدندوة .

بدأ الحكمدار بمصادمتهم عسكريا وفشل لأنهم احتموا بالغابات ، مما يعني أن يقود حرب عصابات لم يكن مهيأ لها . ثم حاول أن يحجز مياه القاش عنهم ليرغمهم على التسليم عطشا . ولكن السد الذي أقامه انهار من اندفاع الماء العنيف . وأخيرا لجأ إلي سلاح الدين . فاستدعى قاضي القضاة من الخرطوم ووجهه بكتابة رسالة إلي السيد الحسن الميرغني ، الذي بدأ إقامته في قرية الختمية عند نبع توتيل في سفح جبل التاكا ، ليتوسط لدى زعيم الهدندوة ليستسلم . وتضمنت الرسالة الإطار الديني الذي يمكن السيد الحسن من الحركة. فذكر له القاضي عدم جواز قتل

المسلم لأخيه المسلم لأنه أمر لا يرضي الله . فقد أمر القرآن بمحاربة الكفار فقط . ثم قال أن الحكمدار لم يأت إلا بأمر السلطان العثماني حامي الأراضي المقدسة ، والذي ما فتئ يناشد أتباعه للوقوف صفا واحدا ضد الكفار ، إلا أنهم ضلوا الطريق وما أدركوا عظمة السلطان الذي بعثه الله ورسوله على الأرض لقيادة المؤمنين وحمايتهم من الأعداء... وعندما تسلم السيد الحسن الرسالة شرع في استعمال نفوذه لإقناع زعيم الهدندوة بالاستسلام . وكان الزعيم قد تسلم رسالة من الحكمدار أخبره فيها أنه تجنب استعمال العنف احتراما لوساطة القاضي . ونصحه أن يسلم بالحسنى لأنه لم يأت إليه إلا طاعة لأمر الله . ونتيجة لتلك الضغوط سلم زعيم الهدندوة نفسه إلي الحكمدار . فما كان من الحاكم التركي إلا أن وضعه في الأغلال وبعث به أسيرا إلي الخرطوم، وتفتت من بعده مقاومة الهدندوة . وتعرض أهالي التاكا إلي قسوة الجنود الأتراك الذين عاثوا فسادا في المنطقة، فقتلوا ونهبوا وأحرقوا النساء والرجال ، حتى لقبوا الحكمدار أبو ودان (بالجزار) . وتمت السيطرة على منطقة التاكا وأصبحت أهم مديريات السودان .

ضم سواكن ومصوع :

كان ميناء سواكن وميناء مصوع يتبعان للإمبراطورية العثمانية منذ عام 1550م ، وتتبع إدارتهما للوالي العثماني في الحجاز . بعد تأسيس مديرية التاكا ازداد ارتباطهما بالدولة التركية في السودان . وأدى نشاط الحركة التجارية إلي ضرورة وضعهما تحت نفوذ الإدارة في الخرطوم . كما أن بعض أفراد القبائل كانوا يلجأون إليهما هربا من الضرائب والتكاليف الحكومية الأخرى . وما كان في استطاعة محمد على انتزاعهما من الباب العالي ، فطلب تأجيرهما... وعندما جاء الخديوي إسماعيل إلي الحكم بطموحاته الشاسعة سعي سعيا حثيثا لضم الميناءين إلي إمراطوريته في السودان . وكانت حجته الأساسية أن السيطرة عليهما ستمكنه من السيطرة على تجارة الرقيق ومنعها .

ضم بحر الغزال :

كان ضم بحر الغزال إلي السودان التركي المصري وما صاحبه من صراعات هو نتيجة لاختلاط عوامل مختلفة ، تشكل في مجملها فصلا مثيرا في تاريخ السودان في القرن التاسع عشر. وكانت المنطقة من التخوم التي يجب السيطرة عليها لتأمين تدفق بضائعها ، كما كانت منبعا هاما الرقيق وتجارته . فقد كانت بحر الغزال تصدر ما يسمى بالبضائع السودانية مثل سن الفيل وريش النعام والأبنوس . وكانت القبائل المحلية تصطرع و تسرق بعضها فتستهلك طاقتها . وأخذ الجلابة ينفذون من ثنايا ذلك الصراع. فحينا يقيمون تحالفات مع القبائل ويتخذون منها وسيلة لممارسة نشاطهم التجاري ، وحينا آخر يصاهرون زعماء القبائل لتوطيد أقدامهم وعقد تحالفات أكثر متانة .

وتقع بحر الغزال خارج ما يسمى ببلاد السودان . وتسكنها قبائل لا تدين بالإسلام ولا تتحدث باللغة العربية بل لها دياناتها ولغتها ، ولها حضاراتها التي تختلف عن نمط الحضارات التي كانت سائدة في بلاد السودان الشرقي والأوسط . وتمثلت علاقتها ببلاد السودان في مجموعات الجلابة الذين توافدوا عليها باحثين عن شتى ضروب التجارة . ولم تنشأ فيها حكومة مركزية يسهل التعامل معها سلما وحربا . فكان على الحكم التركي- المصري أن يتعامل مع

وضع جديد. فهل يقوم الجيش النظامي بغزو مجموعات قبلية لا تفصل حدود بين هذه المجموعة وتلك ، ولا يعرف طبيعة الصراعات والتحالفات بينها؟ وضد أي قوة يحارب الجيش ، هل ضد القبائل أم الجلابة ؟ إن ضم بحر الغزال ثم إدارتها هي تجربة جديدة بالنسبة للأتراك لم يألفوها من قبل. فلجأت الحكومة إلي الجلابة الذين يرتبط نشاطهم التجاري ومسيرة قوافلهم بالحكومة المركزية في الخرطوم .

كان للجلابة وضع متميز في بحر الغزال . فقد أسسوا إمبراطوريات تجارية واسعة الثراء . وكون كل واحد منهم (زريبة) خاصة به ، كانت بمثابة دولة صغيرة مستقلة بذاتها . ولكل جلابي جيشه الخاص ومحكمته وسجونه . فهو الحاكم المطلق داخل (زريبته) وامتلكوا الأسلحة النارية التي سلحوا بها جيوشهم خاصة (البازنقر) .

وارتبط ضم بحر الغزال بشخصيتين من الجلابة هما الحاج محمد الهلالي (أو البلالي) والزبير رحمة منصور . أما الهلالي فهو تاجر رقيق يقال أنه من أصل مراكشي ، ولا يخلو تاريخه من غموض . وحوالي عما 1850م استطاع أن يؤسس مملكة في (دار فرتيت) جنوب دارفور، تحت مظلة سلطان دار فور . ونشب صراع بينه وبين السلطان ، فالتجأ إلي الحكمدار في الخرطوم. ورأي فيه الحكمدار أداة لبسط نفوذ الحكم التركي المصري في بحر الغزال . فبعث به ناظرا لقسم بحر الغزال تابعا لمديرية فشودة . ولم يعبأ باعتراضات سلطان دارفور . وأمدته الحكومة بقوة عسكرية . وكان على الهلالي أن يحول المنصب الوهمي الذي أوكل إليه إلي قوة إدارية نافذة المفعول .

بدأ الهلالي رحلته من (مشروع الرق) متجها غربا . وأخذ يجمع الضرائب من التجار باسم الحكومة ، كما قام بإغراء الرقيق لإدخالهم في الخدمة العسكرية . وشكلت الإجراءات التي اتخذها خطورة على الجلابة وسطوتهم . فتجمعوا خلف الزبير رحمة الذي كان أكثرهم قوة ونفوذا . والزبير من قبيلة الجعليين من منطقة الجيلي شمال الخرطوم . وكان قد ذهب إلي بحر الغزال في سن الصبا مساعدا لأحد الجلابة. وتمكن بعد صعاب ومغامرات أن يؤسس إمبراطورية تجارية وجيشا خاصا مسلحا بالبنادق، وأن يصبح من أشهر تجار الرقيق وأكثرهم ثراء وحنكة. كما تجلت له صفات قيادة بارزة. وكانت ظروف المنطقة في القرن التاسع عشر تسمح بتأسيس مثل تلك الدويلات التي تقوم على قوة الشخصية والمهارة الفردية. فالهلالي والزبير ورابح فضل الله ، أمثلة لامعة لنمط عريض من ذلك النشاط . ولذلك عقد الجلابة للزبير لواء القيادة .

وبرز وضع متوتر حتم انفجار الصراع . فدارت معركة بين الهلالي وتحالف الجلابة بقيادة الزبير عام 1872م ، انتهت بهزيمة الهلالي ومقتله . وانجلت المعركة عن وضع سياسي لا يخلو من تعقيد . فانتصار الزبير وضعه في مواجهة الدولة المركزية في الخرطوم. وبما أن قوافل الجلابة تمر عبر السودان ، فإن توتر العلاقة مع الحكم التركي المصري يضر بمصالحهم . فسعى الزبير إلي الحكومة . وكانت الحكومة نفسها في مأزق . فهي تريد بسط نفوذها في بحر الغزال، ولكنها لا تمتلك الإمكانيات العسكرية والإدارية لتحقيق ذلك . كما أنها تجد حرجا في التعامل مع الزبير تاجر الرقيق الشهير . فلجأت إلي أقصر الطرق وبدأت التفاوض مع الزبير .

فأرسل الحكمدار أحد معاونيه إلي بحر الغزال للتحقيق في أمر ذلك الصراع . فوجد الزبير وتحالف الجلابة يسيطرون على الموقف . ووضح الزبير أن سبب مقاومتهم يعود إلي أسلوب الهلالي ومبادرته بالعدوان. واستعان الزبير أيضا بحسين بك خليفة شيخ قبيلة العبابدة ومدير دنقلا وبربر ليتوسط له لدى الخديوي. وأكد له خضوعه للحكومة وأنه ليس خارجا عليها . وأبدى رغبته في الذهاب إلي صر لتوضيح موقفه . فأصدر الخديوي عفوا عنه وعينه مديرا لبحر الغزال . وكان ذلك حلا مريحا للطرفين . فقد تصالح الجلابة مع الحكومة ، وتمكنت من جانبها أن تمد نفوذها إلي بحر الغزال دون أن تتكبد مشاق عسكرية ومالية .

ولكن نفوذ الحكومة كان اسميا تمارسه عن طريق الجلابة وسطوتهم . فلم تنشأ في بحر الغزال حكومة مركزية ، ولا انشقت فيها قنوات تساعد على انصهارها مع بقية السودان . وظلت المشكلة التي تواجه الحكومة دوما هي بسط نفوذها الإداري . وبقيت تجارة الرقيق ونظام الرق يتخللان نظامها الاقتصادي الاجتماعي .

غزو مملكة دارفور:

كان من أهداف الغزو التركي-المصري عام 1820م احتلال دارفور . وحالت عدة عوامل دون تحقيق ذلك الهدف ، واحتفظت دارفور باستقلالها ، وبقيت علاقتها مع الدولة التركية المصرية تقوم على أساس التكافؤ بين دولتين . ولكن المطامع التركية لم تهدأ .

في عام 1837 تجددت فكرة غزو دارفور على أيام الحكمدار خورشيد أغا . وكان قد قدم إلي الخرطوم الأمير أبو مدين وهو أخ السلطان محمد الفاضل سلطان دارفور. وتم الاتفاق بينه وبين الحاكمدار على مساعدته لتنصيب نفسه سلطانا تابعا للحكومة في الخرطوم ، على أن يؤدي خراجا سنويا يشمل خمسة آلاف من الرقيق وخمسة آلاف من أحسن الإبل وألفا وخمسمائة وخمسين قنطارا من النحاس الخام وألف وخمسمائة قنطار من التمر هندي ، ويتم تسليمها في مدينة أسيوط. ولكن الخطة لم تنفذ إذ برزت مشاكل أخرى استدعت تصدي الحكمدار لها . وتوضح كمية الخراج التي طلبتها الحكومة القدرات الاقتصادية للمملكة وانفتاح شهية حكام مصر المستمر لها . ولا شك أن تلك القدرات قد ساعدت المملكة على المحافظة على استقلالها ذلك الردح من الزمن . ولكن اعتماد الصفوة الحاكمة على التجارة الخارجية دون تطوير القاعدة الإنتاجية أضعف من قدرتها. كما أن انعزالها عن التطورات التي كانت تجري في العالم الخارجي في مجال الأسلحة النارية شل قدرتها العسكرية وحصرها في نطاق الأساليب العسكرية التقليدية .

في عهد الخديوي إسماعيل تجددت النوايا لغزو دارفور ، وكان ذلك ضمن الطموحات العريضة لإسماعيل لبناء إمبراطوريته في السودان . وقد أوضح نواياه الدفينة بجلاء في خطاب بعث به إلي الحكمدار حدد له فيه الأساليب التي يتبعها في التعامل مع حكام دارفور حتى يستولي عليها... ولكن غزو دارفور تم على يد الزبير رحمة وليس على يد الحكومة. فما هي التطورات التي قادت إليه؟

تقع منطقة قبيلة الرزيقات بين بحر الغزال ودارفور . وتخضع قبيلة الرزيقات لسلطان دافور الذي كان له سيادة اسمية عليها ومنذ منتصف القرن التاسع عشر تمرد الرزيقات على تلك السيادة وخلعوا أيديهم عنها . وكان لابد لقوافل الجلابة القادمة من بحر الغزال أن تعبر دار الرزيقات، فعقد معهم الزبير اتفاقا يسمح بمرور قوافله من بحر الغزال عبر أراضيهم . ولكن الرزيقات أخلوا بالعهد وهاجموا القوافل وقطعوا الطريق التجاري... قام الزبير على رأس 4000 جندي من جنوده (البازنقر) قاصدا (شكا) مقر نظارة الرزيقات . فوصلها بعد عناء إذ تعرضوا لهطول الأمطار وقلة المؤن. واغتنم الرزيقات تلك الحالة وشنوا هجوما عليهم لتحقيق نصر خاطف. ولكن الزبير تمكن من هزيمتهم واستولى على شكا عام 1873 . والتجأ اثنان من زعماء الرزيقات وهما (منزل وعليان) بسلطان دارفور إبراهيم محمد حسين الذي تبوأ العرش حديثا، وطلبا حمايتهم مقابل العودة إلي حظيرته . فاتصل الزبير بالسلطان طالبا تسليم الزعيمين ، ونصحه بأن يسير على نهج والده في علاقته الودية مع الحكومة . فقام السلطان باعتقال رسل الزبير، فكان ذلك بمثابة إعلان الحرب... وأخذ الزبير يستعد للحرب . وأخطر الحكمدار بتطور الأحداث وبعزمه على غزو دارفور . أما السلطان فقد أعد جيشه بقيادة وزيره أحمد شطة والمقدوم سعد النور وزحفا إلي شكا. وتمكن الزبير من هزيمتهم في يناير 1874م . واعتبرت الحكومة تصرف السلطان تمردا ، ووجد الخديوي فرصته لتحقيق حلمه باحتلال دار فور فأعلن الحرب على السلطان متسترا بأن هدفه إخضاع تجارة الرقيق. فأرسل الحكمدار وحدات رمزية عسكرية لدعم الزبير، وطلب منه أن يبقى في حالة دفاع حتى يلحق به . ولكن الزبير واصل تقدمه داخل دارفور ملحقا الهزيمة تباعا بالجيوش التي تلاقيه ، حتى احتل (دارا) ثاني مدينة في السلطنة. ثم خاطب السلطان منذرا وطالبا تسليمه . وبدأ السلطان يعد نفسه عسكريا . وعندما تأكد له أن الزبير لا يحاربه منفردا وإنما بدفع من الحكومة ، قام بالاتصال بالخليفة العثماني. فأرسل وفدا بقيادة الحاج إدريس وحمله مائتي ألف ريال نصفها لشريف مكة ليتوسط لدى الباب العالي ونصفها للخليفة العثماني . ثم قام سلطان دارفور بمحاصرة الزبير في دارا ، ولكن الزبير تمكن من هزيمته واتجه صوب عاصمته الفاشر .

وفي ذلك الأثناء أخذ الحكمدار يستعد للزحف على دافور... فجمع قوة عسكرية مكونة من أورطة جهادية وأربعمائة من الخيالة ومائتين من (الباشبوزق) وثلاثة مدافع ، وتحرك من الأبيض صوب الفاشر . وفي بلدة (أم شنقة) عارضته جماعة من قبيلة حمر فدحرهم واحتلها. وهناك وصلته أنباء خاطئة عن هزيمة الفرقة الأولى بقيادة الزبير ، فآثر التريث في (أم شنقة) حلى لا يلقي بنفسه في متاهات مصير غير مأمون العواقب . أما الزبير فقد واصل انتصاره واخذ يطارد جيش السلطان حتى التقى به في بلدة (منواشي) جنوب الفاشر حيث دارت المعركة الفاصلة التي قتل فيها السلطان إبراهيم . ودخل الزبير الفاشر ظافرا في أكتوبر 1874م... وأصبحت دار فور جزءا من الإمبراطورية المصرية .

الانتشار في خط الاستواء

أ/ رحلة بيكر الاستكشافية 1869-1873م

... جاء بيكر إلي مصر بصحبة ولي عهد بريطانيا عام 1869م . ويبدو أن الهدف الأساسي من تلك الرحلة تقديم بيكر إلي الفئة الحاكمة في مصر وفتح قنوات له للتعامل معها ، لعله يمكن لبريطانيا قدما في مشاريع مصر المستقبلية . ولا شك أن شهرته الواسعة ستسهل تلك المهمة . وبدأ بيكر محادثات مع وزير خارجية مصر نوبار باشا...وتمخضت المفاوضات عن تعيين بيكر في الحكومة المصرية ومنحوه منصب مأمور على المنطقة الاستوائية بعقد لمدة أربعة سنوات، وتلخصت مهمته في الآتي :

ضم الأراضي من غندوكرو حتى البحيرات إلي الممتلكات المصرية ، سحق تجارة الرقيق وإدخال تجارة شرعية منظمة ، فتح البحيرات الكبرى للملاحة، إنشاء محطات عسكرية في المنطقة وتقود تلك المهام في النهاية إلي تكوين مديرية جديدة تابعة للسودان...

وصل بيكر بحملته إلي غندوكورو في أبريل 1871م. ووجد نفسه يواجه ثلاث قوى هي تجار الرقيق والقبائل المحلية وبعض الزعماء الأفريقيين المجاورين . وكان أول صدام له مع أحمد العقاد وصهره أبي السعود وهما أصحاب أكبر إمبراطورية للرق في المنطقة . ثم واجه مجمل الجلابة النشطين هناك . كما واجه عداءا سافرا من القبائل التي امتنعت عن مدهم بالغذاء . فقام بيكر بالاستيلاء على أبقار قبيلة الباريا عنوة فناصبوه العداء .

ثم غادر بيكر غندوكورو بعد أن ترك بها حامية بقيادة عبد القادر حلمي . وعند وصوله إلي (ماسندي) عاصمة (أنيورو) أعلن ضم المنطقة ووضعها تحت الحماية المصرية . فاستاء زعيمها كابريجا وأشهر عداءه لبيكر وأرغمه على التراجع عن ماسندي. وبعد مشقة استطاع أن ينسحب شمالا من ماسندي بمعاونة أمتيسا ملك يوغندا ووصل إلي (فاتيكو) . وهناك دارت بينه وبين تجار الرقيق معركة قادها أبو السعود . وبعدها سار شمالا إلي فويرا ثم غادرها بعد أن ترك بها حامية . ووصل غندوكورو في أبريل 1873. وانتهت مدة خدمته فسلم الحامية إلي محمد رؤوف وعاد إلي بلاده .

ب/ مجهودات غردون لإقامة نظام إداري: 1874-1876م

تركزت الفترة الثانية من هذه المرحلة حول شخصية شارلس غردون وسعيه لإدخال نظام إداري فعال... تقول الرويات أن غردون جاء إلي الأستانة وزار السفارة البريطانية ، والتقى بمحض الصدفة برئيس وزراء مصر نوبار باشا... وعرض نوبار على غردون العمل في الاستوائية خلفا للسير صمويل بيكر . وقبل غردون العرض ، وتم تعيينه في فبراير 1874م مديرا للاستوائية بسلطات واسعة تم تضمينها في مذكرة مفصلة .

أشارت المذكرة إلي اتساع نفوذ التجار وممارستهم نشاطا غير مشروع في تجارة الرقيق وسن الفيل، مستغلين جيوشهم الخاصة . ورغم استيلاء الحكومة على مكاتب أولئك التجار والسماح لهم بممارسة التجارة في مجالات أخرى ، إلا أنهم واصلوا نشاطهم غير المشروع .

ويرجع ذلك إلي ضعف الوجود الحكومي ، مما استوجب إقامة حكومة منفصلة في الاستوائية تحتكر تجارة الرقيق كوسيلة تكبح تجارة الرقيق . وتم تكليف غردون بإنجاز تلك المهمة. كما حثته المذكرة على كسب ولاء وصداقة القبائل المحلية التي استفزتها أساليب بيكر القمعية ، وأن يجعل نفسه موضعا لثقتهم وأن يحافظ على ممتلكاتهم وأن يستجلب رضاءهم بالهدايا... ويكون الأفضل أن يترك للرؤساء الحكم المباشر على قبائلهم .

كانت محاربة تجارة الرقيق من أسباب تعيين أوروبيين في الاستوائية... ويبدو أن غردون كان يسعى إلي إبعاد الكوادر المصرية-التركية أو إلى إضعاف تواجدها بحجة عدم الكفاءة أو المشاركة في تجارة الرقيق .

خلاصة: الإمبراطورية المصرية في السودان:

امتدت الإمبراطورية المصرية من حلفا شمالا حتى جنجا في البحيرات جنوبا ، ومن ودَّاي غربا حتى زيلع وهرر في الشرق . وتكونت هذه الإمبراطورية عن طريق أشكال مختلفة من الغزو. فحينا كان غزوا عسكريا مباشرة بواسطة قوات الدولة المصرية ، وحينا آخر بواسطة قوات أخرى، وحينا ثالث بأساليب شبه عسكرية أو سلمية. وشاركت فيه قوى تركية-مصرية وعناصر سودانية ومجموعات أوروبية . وتم الغزو عبر مراحل امتدت بين 1821-1875م)) .

الفصل الثالث

شهادة تاريخية: السياسة الاقتصادية والاجتماعية (لتحالف الهمباتة)

يقول المؤرخ [62] : ((وما أن أنجزت عملية الغزو حتى بدأ الحكم الجديد في تنفيذ سياسات اقتصادية بعضها سريع العائد وبعضها بعيد المدى . كان أسلوب النهب هو السمة الغالبة على سياسة الأتراك الاقتصادية. ونقول (نهب) ولا نقول (استغلال) لأن الذي حدث كان بالفعل نهبا نفذ بشكل مدمر مثل أي عملية نهب لا تهتم بالأثر الذي تبقيه وإنما همها العائد الذي تستحوذ عليه . ولم تقتصر عملية النهب على اصطياد الرقيق ، بل امتدت لتشمل مختلف الموارد الاقتصادية .

نهب الموارد البشرية : تجارة الرقيق :

لماذا انحصرت تجارة الرقيق بين القبائل الزنجية وأصبحت أفريقيا والمناطق الاستوائية منها بالذات مصدر الرقيق الأساسي بالنسبة لشمال أفريقيا والشرق الأوسط وكانت أمريكا من قبل، بينما مؤسسة الرق وتجارته عرفتها مجتمعات أخرى غير أفريقيا؟ فقد انحصرت تلك التجارة في العناصر الزنجية منذ عهد الجاهلية . فنسمع عن أحابيش مكة ، وهم جيش أرستقراطية قريش المؤلف من رقيقهم المجلوب من أفريقيا . وهناك حديث نبوي يقول **((**خير سبيكم النوبة**))**. واشتملت معاهدة (البقط) التي أبرمت بين المسلمين والنوبة عام 651م على إرسال رقيق إلي مصر . وتطور الأمر حتى أصبحت كلمة عبد أو رقيق موازية لزنجي(*)، وهو تطور خطير ألقى بظلال سوداء على علاقة الشعوب. امتد بشكل أكثر كثافة على السودان في مجرى تاريخه الحديث...

وعندما جاء الحكم التركي-المصري أعطى تجارة الرقيق دفعة قوية . فما أن انتهت عملية الغزو حتى شرع في إرسال الحملات العسكرية ضد القبائل الزنجية لأسر أفرادها واسترقاقهم . فبدأ إسماعيل باشا نشاطه في جنوب النيل الأزرق . فأرسل سرية إلي جبل (تابا) بالقرب من سنار فأسرت 1900 شخصا أرسلوا إلي مصر. واستولى الدفتردار على 1200 من رقيق المقدوم مسلم وأرسل منهم 800 إلي مصر، وطلب من سكان القرى تسليمه نحو 3000 من العبيد . ثم أرسل محمد على ابنه إبراهيم باشا ليشرف على تلك الحملات . فنظم حملتين قاد الأولى إسماعيل إلى جبال الصعيد ، وقاد هو الثانية إلي الدينكا في النيل الأبيض . واعتمدت تلك الحملات على جيش الغزو للاستفادة منه حتى لا يبقى بلا عمل .

وتواصلت الحملات بصورة دورية في عهد الحكمدار خورشيد باشا . فقاد حملة في عام 1826 إلي بلاد الشلك . وحملة أخرى في نفس العام إلي جهات ود العباسي . وفي عام 1827 قاد حملة إلي بلاد الدينكا على النيل الأبيض ، ساعده فيها الشيخ سالم زعيم قبيلة رفاعة الهُوَيْ. وسارت الحملة ثلاثة أشهر أسرت بعدها 500 من الدينكا، بعد أن واجهت منهم مقاومة ضارية استغلوا فيها سيوفهم وحرابهم أمام ثلاثة بلوكات من المشاة واثنين من الخيالة بأسلحتهم النارية .

وفي عام 1828 قاد حملة إلي بلاد الأنقسنا، ولكنهم استعصموا بالجبال . وفي عام 1830 قاد حملة ضد الشلك الذين ما أن سمعوا بمقدمه حتى تراجعوا عن ضفاف النيل واحتموا بعاصمتهم (داناب) في الأدغال . فواصل خورشيد مسيرته حتى مصب نهر السوباط . وعند عودته وجد الشلك مشرعين أسلحتهم وهم يقفون على ضفة النيل استعدادا للقتال. ورغم السلاح الناري أوقع الشلك بالحملة خسائر كبيرة . ولم يتمكن خورشيد إلا من أسر 200 منهم. وفي عام 31-1832 قاد أكبر حملات الغزو إلي بلاد التاكا ، ولكنه خسر المعركة ضد الهدندوة . وقاد عام 1832 بغزو جبال فازغلي وعاد بأسرى وأسلاب . وعاود هجومه عليهم في العام التالي. وقاد حملات ضد جبال النوبة في عامي 1830 و1832 أسر فيها 3000 منهم . وبعد عهد خورشيد قل الاهتمام بالغزوات ، واتجهت الحكومة إلي مجالات أخرى من النهب . (ويمكن إضافة أهم حملات ضد جبال النوبة تمت من مركز الأبيض في الثلاثينات وأوائل الأربعينات ، وقد عكسها بشيء من الدقة والتفصيل الرحالة الألمالني أغناطيوس بالمة ـ أنظر كتايه *Palline Ignatius Travels*) .

وكانت تلك الحملات تأخذ شكل غارات مفاجئة على القرى وتجمعات القبائل . ويأسر الجنود من يقع تحت أيديهم ويرسلونهم مصفدين بالأغلال إلي معسكرات أعدت لهم في أسوان . وكان الأسرى يمرون بظروف قاسية . فعملية الأسر نفسها والتكبيل بالقيود وصعوبة السير لمسافات طويلة واختلاف المناخ والحنين إلي الأهل والوطن، كلها عوامل عصيبة أدت إلي موت أعداد منهم...[ولابد من الإشارة هنا إلى أنواع المقاومة التي تراوحت من مقاومة سلبية وإيجابية ظاهرة تشبه ظاهرة الـ *Marons* في أمريكا الجنوبية والكاريبي التي أبدتها المجموعات التي تم استرقاقها] .

وأدت تلك الحملات إلي انتعاش تجارة الرقيق . وأصبح لها أسواق في السودان ومصر والجزيرة العربية . بل كانت مرتبات الموظفين تدفع أحيانا في شكل رقيق . وكانت الضرائب أيضا تدفع في شكل رقيق ، ولكن محمد على أوصى بأن ((لا يكون الرقيق المأخوذ بدل الفردة (أي الضريبة) من النساء والصبيان وما إليهما بل أن يكونوا عبيد ذكور من الشبان الأقوياء الذين يوافقون مصلحتنا)) . ولم تقتصر تلك التجارة على الجلابة . فقد شارك فيها تجار من مصر والشام وأروبا ، وأسسوا إمبراطوريات في بحر الغزال والاستوائية. وحتى بعض الموظفين انغمسوا فيها فأصبحت نشاطا واسعا ومشروعا ، وازداد تغلغل نظام الرق في البنية الاجتماعية . وعندما كان بعض الجلابة يهربون الرقيق إلي مصر ، لم يكن محمد على يمانع في ذلك وكتب إلي حاكم دنقلا يقول (لا يرد الجلابة الذين معهم رقيق بل يأخذهم إلي داخل حدود مصر واشتر الصالحين للجندية) .

وخلف اصطياد الرقيق عن طريق النهب أثارا سلبية . فأدى إلي أضعاف القوى البشرية، أما من جراء الأسر أو الموت في المعارك أو الهروب والتشتت . فاضطرب الإنتاج واهتز التركيب الاجتماعي القبلي. كما أن تلك الحملات كانت تنهب أيضا الثروة الحيوانية والإنتاج الزراعي . وأدى انحصار مصادر الرقيق في المناطق التي تسكنها القبائل الزنجية إلي تعميق الفارق بين الشمال والجنوب ، حتى أصبحت كلمة رقيق أو عبد تعني أفراد تلك القبائل سواء وقعوا في أسر

الرق أو لم يقعوا . وازداد إحساس القبائل في الشمال بالتفوق العرقي وغذته قدرات الجلابة الاقتصادية ، فاتخذت المديريات الجنوبية مسارا مختلفا أثر في تطورها ، وتعمقت الغربة بين الشمال والجنوب .

على أن تجارة الرقيق بنقلها مجموعات من القبائل الزنجية إلي الشمال واستخدامهم في رقيق الخدمة المنزلية أو في الجندية ، قد أدت إلي بداية اختلاط القبائل في الجنوب مع القبائل الشمالية عن طريق الزواج (التسري) من نساء من قبائل الجنوب . فظهر جيل زنجي خالص في الشمال أو خليط وأصبح يشكل واحدا من أركان التركيب الاجتماعي . ولكن قيام التركيب الاجتماعي على خلفيات الرق، لم يساعد على عملية الانصهار...

نهب الثروة الحيوانية

السودان غني بالثروة الحيوانية من جمال وأبقار وضأن . وظلت تلك الثروة طوال الحكم التركي- المصري تمد مصر باحتياجاتها من اللحوم والمنتجات الحيوانية مثل الجلود والصوف والزبد، والجمال لترحيل الجنود والعتاد الحربي ، والثيران لحرث الأرض.. وأصبح الاهتمام بجلب الحيوانات من السودان يمثل المرتكز الأساسي للاستغلال الاقتصادي للبلاد وأهم مجال لنهب خيراتها...

وحصلت الحكومة على احتياجاتها من الحيوانات بثلاثة طرق . أولها النهب عن طريق الحملات العسكرية... أما الطريقة الثانية فكانت بشراء الحيوانات من أصحابها ولكن الحكومة هي التي تحدد الأسعار... ويتم الشراء أما بواسطة مندوبين من الحكومة أو تجار يأتون من مصر رأسا . ومع استقرار النظام واستيفاء كثير من احتياجاته أصبح التبادل يتم على أساس تجاري قل فيه أسلوب جانب النهب...أما الطريق الثالث فكانت الحكومة تأخذ المواشي من الأهالي لتسديد الضرائب المستحقة عليهم عندما لا يتوفر النقد .

واهتمت الحكومة باستيراد الجلود من السودان وكانت المشكلة الأولى هي دباغتها حتى لا تتلف... واهتمت الحكومة بالصوف للصناعة ولكن تبين أن الصوف في السودان ليس طويلا . فطلب الحكمدار خورشيد إرسال 150 كبشا من مصر لتحسين النسل .

نهب البضائع السودانية

المقصود بالبضائع السودانية بعض المنتجات الزراعية والحيوانية التي اشتهر السودان بتصديرها خلال عقود طويلة . وأهمها الصمغ وسن الفيل وريش النعام والسنمكى والتمر هندي (العرديب) . وقد ازداد الطلب عليها في البلدان الرأسمالية خلال القرن التاسع عشر لاستعمالها في بضع المنتجات الصناعية مثل صناعة الأدوية والحلوى والأثاثات المنزلية . فاهتم بها الحكم الجديد في السودان وحسّن من إنتاجها وفتح لها قنوات التصدير إلي الخارج ونظمها واحتكرها ليستفيد من عائدها.

وقد تجلى اهتمام محمد على بهذه البضائع منذ السنوات الأولي . فقد كتب إلي عثمان بك أول حاكم للسودان بعد إتمام الغزو يقول: ((إن ما جمعتموه بسرعة من أصناف الصمغ وسن

الفيل والريش اشتريتموه لحساب الحكومة ودفعتم الثمن اللازم من خزينة سنار... واقتنعتم بأن كمياتها ستكون عظيمة ولذلك لا يكفي إيراد كردفان للمشترى فاقترحتم إرسال بضاعة من هنا تروج هناك... حيث يقوم الجلابة بمعاونة الموظفين بمشترى الأصناف المذكورة حيث يعود من ذلك فائدة للطرفين...

الزراعة :

اهتم الحكم التركي المصري بالزراعة اهتماما كبيرا ، بل شكل ذلك جوهر سياسته الاقتصادية. وقد عبر محمد على عن ذلك الاهتمام في قوله ((من أجل تعمير الزراعة في سنار التي فتحناها بجهد كبير نحتاج إلي فنيين لهم دراية ، فلا تهملوا هذا الأمر وإلا ستندموا عليه كثيرا)) . ثم أصبح أكثر تحديدا لتلك السياسة عندما ذكر أن هدفه من امتلاك السودان هو انتعاش التجارة مع مصر وذلك بتشجيع محصول نافع. وكتب إلي قاضي وكبار المشايخ وكافة الأهالي بمديرية الخرطوم وبربر يقول : ((كونوا مجتهدين غاية الاجتهاد في الحراثة والزراعة فإنها موجبة إلي عمار بلادكم والأوطان...)) .

كان من أهداف محمد على تصنيع مصر . فكان لابد له من تعبئة قدرات السودان الاقتصادية وبالذات الزراعية ، وذلك بتدخل الدولة لإنتاج المواد الخام الزراعية للصناعة أو تصديرها إلي السوق الرأسمالية العالمية. ولكن الاقتصاد المعيشي في السودان لا يمكن تكييفه بحيث يضم قطاعا لإنتاج المحاصيل النقدية من أجل الربح دون استعداد كاف وبأيديولوجية مبهمة عن التطور. وهنا يكمن الصراع الدامي بين المزارعين والحكم التركي-المصري . فأحجم المزارعون عن سياسات الحكومة الزراعية ، وقابلت الحكومة ذلك الإحجام بإجراءات قسرية... ويمكن تناول سياسة النظام التركي-المصري الزراعية من الجوانب التالية: نظام ملكية الأرض ، الري، تحسين الأساليب التكنيكية ، استجلاب الفنيين من مصر ، إدخال محاصيل نقدية جديدة .

لم يدخل الأتراك تحولات أساسية في نظام ملكية الأرض ، لأن أسلوب الاستغلال الذي اتبعوه قائم على النهب مما لا يستدعي تغييرا عميقا في هياكل الملكية . كما أن الاستعمار التركي لم يكن استيطانيا ، ولا كان استعمارا رأسماليا حيث تصبح الأرض إحدى مكونات رأس المال ، فاستولى بعض الحكام منذ البداية على مساحات شاسعة بوضع اليد دون سند قانوني. فنجد الدفتردار الذي لم يمكث في كردفان سوى بضعة أشهر ، يمتلك مساحة زرعها دخنا. وامتلك أحمد باشا أبوودان عقارات كانت له (أبعادية) جهات الكاملين...

وفي عام 1857 صدرت (اللائحة السعيدية للأطيان) نسبة لوالي مصر محمد سعيد باشا . ونصت على أن المزارع الذي يترك أرضه بدون زراعة لمدة ثلاث سنوات يسقط حقه فيها حسب الشريعة ، ويمكن مدها لسنتين إضافيتين حسب ما يجيزه العرف . وعليه فكل من يضع يده على أرض لمدة خمس سنوات وأكثر ويدفع ضريبتها للحكومة فلا تنزع ولا تسمع فيها أي دعوى. وتهدف هذه اللائحة وما تبعها من مراسيم إلي تشجيع زراعة الأراضي التي هرب أصحابها من جراء العسف الضريبي .

ولم يدخل الأتراك أساليب ري حديثة ، لأن ذلك يحتاج إلي قدرات رأسمالية وفنية لم تتوفر بعد لمصر. فانحصر جهدهم في إدخال بعض الإصلاحات على نظم الري السائدة ، وفي اتخاذ بعض الإجراءات الإدارية لتشجيع الزراعة التي تعتمد على الري من النيل بدلا من الأمطار . فطلب الحكمدار خورشيد إرسال عمال من مصر يجيدون صناعة السواقي لإنشاء سواقي لبلاد الجعليين، وإرسال عمال لحفر القنوات في شندي لزراعة المزيد من الأحواض . وقام حسين باشا خليفة مدير بربر بشق القنوات للتوسع في زراعة الأحواض وتشجيع الناس لتعمير السواقي . وتوسع الأتراك في نظام الري بالدلتا في نهري القاش وبركة الموسميين. وحاولوا إدخال السدود على نهر القاش ، ولكن اندفاعه الشديد حال دون ذلك .

وانصب اهتمام الأتراك على تطوير الزراعة بالأساليب السائدة في البلاد ، وذلك بإرسال مجموعات من الفنيين لتدريب المزارعين في السودان لتطوير إنتاجهم ... كما دعت أبناء وجهاء السودان إلي مصر لتعليمهم أصول الزراعة لمدة ثلاث سنوات...

كان منهج الحكم التركي-المصري سلاح ذو حدين . فمن جانب أدخل أساليباً أدت إلي تطور الزراعة، ومن الجانب الآخر اتبع سياسات أدت إلي تدهور الإنتاج الزراعي . فأسلوب النهب والحكم المتسلط والنظام الضريبي العنيف، كلها عوامل سلبية أثرت على الإنتاج الزراعي بل أدت في بعض الحالات إلي تحطيمه .

التجارة:

نحتاج أن نفرق بين التجارة كحركة تبادل مارسها الناس في مراحل تاريخية مختلفة وبأشكال عديدة، وبينها وبين التجارة كنشاط يشكل محور الحركة الاقتصادية . وبالمفهوم الأخير فإن التجارة لا تعني التبادل البضاعي فحسب ، بل تعني أيضا نشاطا اجتماعيا وسياسيا وثقافيا يكيف حركة التنمية في المجتمع...

لقد لعب الحكم التركي- المصري دورا في بلورة السوق القومي في بلاد السودان . فقد أخضع بعض الأقاليم السودانية لكينونة سياسية تنظمها دولة مركزية فرضت درجة من الأمن والاستقرار وفتحت لها قنوات اتصال ثابتة مع الخارج... وأدى التوسع في دار فور والبحر الأحمر والاستوائية ، إلي إخضاع مناطق هي من أهم مصادر بعض البضائع ، وإلي السيطرة على مواني هامة . فانسابت الحركة التجارية وتنوعت شبكات اتصالها...

دخلت السودان في إثر الغزو التركي المصري مجموعة من العملات بكميات أكبر مما كان متداولا في الممالك السابقة...وارتبط السودان في العهد التركي- المصري بالسوق الرأسمالية العالمية . ورغم أن ذلك الارتباط لم يقم على أساس علاقة متكافئة وإنما كان السوق السوداني تابعا للسوق الرأسمالية وتقديراتها وتقلباتها ، إلا أنه كان ارتباطا متشابكا متناميا- فلم يعد السودان مصدرا للمواد الخام الزراعية فحسب ، بل أصبح يستورد المنتجات الصناعية الاستهلاكية. واخذ سوق الخرطوم يذخر بالبضائع التي صار يضرب المثل بوفرتها فيه فيقولون (المعدوم في سوق الخرطوم) وبدأ السودان يستقبل أفواج التجار الأجانب. وانفتحت الخرطوم في عهد عباس باشا للقنصليات الأجنبية التجارية...وأدى تشابك الصادر والوارد إلي حاجة التجار الكبار

لتنسيق نشاطهم ، فتم تكوين الغرفة التجارية في الخرطوم عام 1862م وأصبح (سر التجار) منصبا هاما في أغلب المدن التجارية الكبرى. وتأسس بنك في السودان خصيصا لتمويل العمليات التجارية... وأدت تلك السياسة إلي تزايد نشاط الجلابة وتحولهم إلي تجار لهم شأن في البنيان الاقتصادي ، رغم أنهم واجهوا منافسة غير متكافئة مع التجار الأوروبيين والأجانب عامة واتضح للأتراك أن حركة التجارة في السودان تفرض عليهم إيجاد صلة وإيجاد شكل من التفاهم مع الجلابة الذين يمتلكون شبكات اتصال ومقدرات لا يمكنهم الاستغناء عنها . فالجلابة أدوات تكامل لدور الدولة السياسي والاجتماعي . وقد مهدوا بنشاطهم لانتشار الحكم التركي المصري في دار فور وبحر الغزال .

وتأثر الجلابة ومجمل الحركة التجارية بسياسة الاحتكار التي فرضتها الحكومة فقد احتكرت السلع ذات القيمة والرواج ، وهي سياسة تتناقض مع حاجة التطور التجاري... فأدت تلك السياسة إلي تقهقر نشاط الجلابة واقتصاره أساسا على تجارة الرقيق المجال الوحيد الذي بقي أمامهم للحصول على أرباح مجزية .

الضرائب : النهب الأكبر .

عرف (بعض) أهل السودان الضرائب على أيام دولتي الفونج والفور . فكانت الضرائب تؤخذ على المحصولات سواء كانت تروى بالأمطار أو بالساقية. وفي مواسم الحصاد الوفير تؤخذ ضريبة إضافية عبارة عن (برمتين) من الذرة عن حمولة كل جمل . ويؤخذ قيراطان من الذهب ضريبة على كل رقيق يباع، والرقيق الذي طوله أقل من ستة أشبار لا تؤخذ عليه ضريبة. وتدفع الضرائب إما نقدا أو عينا في شكل (دمور) أو حيوانات أو محصول. وكانت الضرائب في أغلبها مسئولية الجماعة سواء القرية أو القبيلة. ورغم أنها ضرائب إقطاعية ، إلا أنها لم تكن تخلو من لين . وتؤخذ الضرائب على الفقراء ، فلم تكن هناك دولة مركزية تحتاج إلي دخل مستمر لمواجهة نفقاتها .

ومنذ بداية الحكم التركي- المصري أخذ فرض الإتاوات على الأهالي لسد حاجة الجيش . فطالبهم بالعلف والحيوانات والرقيق، ثم طالبهم بالمال . ولم يكن هناك نظام ثابت في تلك الأشهر الأولى، فكان النهب عشوائيا . ثم قام الحكم في عامه الأول بوضع نظام للضرائب . وتولى المهمة المعلم حنا الطويل ومحمد سعيد أفندي الذي كان وكيلا لإسماعيل في واد مدني ، وساعدهما الأرباب دفع الله ود أحمد حسن... ويمكن تحديد النظام الضريبي في السمات التالية: شملت كل أشكال الملكية : زراعة ، حيوانات، رقيق ، منازل (عتب) ، دقنية (ضريبة يدفعها الرجل لشخصه) دمغة ، عوائد جمركية مراكب. فكانت الضرائب بحق النهب الأكبر . ولم تراع السلطة التي قدرت كميتها ظروف الناس ، وإنما حددت مبالغ معينة من المال وقسمت أعباءها على المناطق والأفراد. ولم تعط السلطة المركزية اعتبارا لاختلاف المناطق وتقلبات الأحوال. فجاءت تقديرات الضرائب فوق طاقة الناس، وجاءت أحيانا بدرجة فيها مبالغة .

... ومن سمات النظام الضريبي أنه أصبح عبئا مباشرا على الفرد ومسئولية جماعية في الغالب الأعم . فأصبح عبء الدولة المركزية على الفرد ثقيلا . فكان على الناس أن يوائموا بين السلطة اللاشخصية للدولة المركزية وبينها والنظام القبلي الذي ألفوه والذي يقوم على المعرفة الشخصية بين الفرد وزعيم القبيلة ، فازدادت الغربة بين الناس والسلطة المركزية. وما استطاعوا أن يوفوا بالتزاماتهم الضريبية. ولم تسطع السلطة الأجنبية أن تقدر وتدرك أسباب ذلك العجز . فعزته أساسا إلي إحجام الناس وتهربهم من الإيفاء بتلك الالتزامات. فلجأت إلي العنف لتنتزع منهم استحقاقاتهم الضريبية. فانتشر الجند (الباشبزق) بسياطهم وآلات تعذيبهم في القرى يجلدون الناس أو يدخلون القطط في ملابسهم الداخلية. ومما فاقم استعمال العنف أن الحكام بداية من الحكمدار حتى الجنود ، كانوا يسعون لإثراء أنفسهم بالمطالبة بالمزيد من الضرائب فوق الحد المقرر . ويصل جمع الضرائب أحيانا إلي المصادرة الكاملة لممتلكات الأفراد .

أدى ذلك النظام الضريبي إلي استشراء الفساد الذي أناخ بكلكله على كاهل الناس ، فضجوا منه وانتفضوا عليه انتفاضات تعبر عن الضيق الشديد واليأس ، واضطر بعضهم إلي هجر قراهم بل إلي الهجرة خارج السودان . وما أن يهجروا القرى حتى يعيث فيها الجند فسادا. فهجرت السواقي وتخربت وتدهور الإنتاج. وتواصل الخراب . ولجأ الناس إلي الأمثال الشعبية يفرغون فيها ضيقهم ويودعونها كوامن أشجانهم. واشتهر المثل الذي يقول (عشرة في تربة ولا ريال طلبة) أي أنه أهون على الناس أن يدفنوا بالعشرات دون مراسيم التشييع الإسلامية من أن يحصلوا على ريال لدفعه للضريبة .

وكتب صمويل بيكر عن الضرائب في السودان... يقول: (كانت الضرائب عملية نهب بشعة لم يعرف التاريخ لها مثيلا . واشترك فيها كل موظف في الدولة من الحكمدار إلي أصغر غفير .

...وعندما زار سعيد محمد سعيد باشا السودان ... حاول إصلاح النظام الضريبي بإدخال بعض التعديلات . فأصبح أهل كل قرية يختارون شيخا من بينهم ليجمع ما حدد عليهم من ضرائب ، ثم يدفع المبلغ إلي شيخ المشايخ أو إلي المديرية رأسا . كما طلب من المشايخ إحصاء السواقي والأطيان ومراعاة الجباية في وقت الحصاد. ومنح كل شيخ مكافأة عبارة عن ضريبة ساقية مقابل كل خمس وعشرين ساقية يجمع ضرائبها. كما أمر بأن يكون تحديد الضرائب السنوي بواسطة لجنة من اثني عشر شيخا إلي أربع وعشرين ، لتقوم ببحث أساليب تقسيط الضرائب. كما أعفي الكثيرين من المتأخرات. وما أن عاد محمد سعيد إلي مصر حتى عاد الفساد إلي سابق عهده.)) .

ونختم هذا الفصل الذي خصصناه للشهادة التاريخية بالقيام بتحليل مختصر لنشأة وتطور المجتمع المديني الذي صار لاحقا (المجتمع الرسمي للدولة السودانية) المصنوعة وهو الذي ورث (الدولة) فيما بعد .

تأسيس المجتمع المديني:

المجتمع المديني ليس هو بالضبط المجتمع المدني الذي هو أكثر من المجموع التراكمي للناس في مكان اسمه المدينة . المجتمع المدني شكل حديث مبني على نظم قائمة على ثقافة خاصة تتجاوز معايير العلاقات فيها نمط العلاقات القبلية والعشائرية والطائفية إلي شروط (تعامل اجتماعي) أكثر موضوعية إذ تخف فيها حدة الفواصل بين (الذات) و الآخر بتلك المعايير.

بهذا المعنى فإننا لا نستطيع أن نسمي ما تحتويه المدينة في العهد التركي المصري مجتمعا (مدنيا) حتى من باب التجاوز لذلك نطلق على مجتمع (المدينة) في ذلك الوقت لقب (المجتمع المديني) من باب الدقة المفهومية . وهذا الأخير هو الأرضية التي نشأت منها إمكانية قيام (مجتمع مدني) .

ولان المدن في العهد التركي المصري لم تتجاوز كونها مراكز تجارية وسياسية بسبب غياب نموذج المدن العمالية والصناعية ؛ فقد كان هذا الطابع التجاري/ السياسي هو الذي يتحكم في خارطة المدينة الاجتماعية وتحديد ملامح (المجتمع المدني) في ما بعد ، ولأن الغالبية الساحقة للتجار هم الجلابة في **(كل)** مدن السودان ، ولأن التجارة تتطلب التعاون والتعاضد في شكل المضاربات والمشاركات والمرابحات ...إلخ ، فإن نمو تجارة أي تاجر بالتأكيد مرهون بمسألة التراتبية الاجتماعية وقانون العشيرة في الثقافة العربية الإسلامية . لذلك تكاد تكون التجارة في تطوراتها ومآلاتها في ذلك العهد تكاد تكون محصورة عند هؤلاء الجلابة أبناء القبائل العربية وبذلك يكون الطريق مغلقا تلقائيا أمام (الآخر) إذا حاول الدخول في هذا المجال .

ولهذه الأسباب كانت خارطة المدينة في الواقع خارطة عرقية في المقام الأول ، تدخل في تحديد المواقع فيها ثلاثية الذهن التصنيفي العرب/ الموالي/ العبيد من خلال معايير العرق واللون والدين..إلخ (حسب قانون الذهن التصنيفي للثقافة العربية الإسلامية الذي سبقت الإشارة إليه في الجزء الثاني)، فيمكن ترسيم المدينة في شكل ثلاث دوائر متمركزة .

أ/ الأحياء (الراقية) كالتي تسمى (الملكية) في الكثير من مدن السودان وتحتلها الأرستقراطية التي تتشكل من كبار التجار والعشائر القبلية والدينية والطريق مفتوح أمام أبناء القبائل العربية حسب قانون التراتبية الاجتماعية وذلك ببساطة من خلال تزويج البنات لهؤلاء الأرستقراطية وصعود السلم أو الزواج من بنات هؤلاء الأرستقراطية وصعود سلم العشيرة. وهذا الطريق مغلق تماما أمام الآخر بصفته الاجتماعية ، وإلا في حالة التفوق الفردي في موقع من مواقع السلطة أو الاقتصاد ، أو العلم ، وبذلك يتم استيعاب هذا (الفرد) بإعادة إنتاجه عشائريا وأهم ما في ذلك جعله يتنكر لأصله الاجتماعي كشرط ليصبح جزءا من المجتمع العشيري الجديد.

ب/ دائرة الوسط : ويحتلها الذين يأخذون موقع (الموالي) بالإضافة إلي البعض من أبناء القبائل العربية الذين يعتبرون وضعهم هذا مؤقتا ، وغالبا ما يعملون في أعمال مرتبطة بالتجارة والسلطة في الأساس وهؤلاء أمامهم فرصة الترقي عن طريق الكفاءة الفردية وهذه تتطلب

شروط تحددها الأرستقراطية. ولأن الصناعة بالمعني المفهوم لم تكن موجودة، فأمام هؤلاء العمل في التجارة بدرجة دنيا أو العمل الحرفي أو العمل المأجور المرتبط بالإدارة والسلطة (الجيش، البوليس).

ج/ دائرة القاع أو الهامش : أي الأحياء (الشعبية) وتحتلها الكيانات الزنجية سواء كانوا عبيدا رسميين مملوكين أو غير مملوكين، مسلمين أو غير مسلمين فإنهم في الواقع والوعي يعتبرون ويعاملون على أساس أنهم العبيد وهم الذين يقع على عاتقهم عبء العمل اليدوي والإنتاجي (حسب قانون تقسيم العمل في الثقافة العربية الإسلامية) .

وعلى مستوى تقسيم العمل والأحياء السكنية فإن هذه الخارطة ظلت ملازمة للمدينة السودانية إلي اليوم ـ ونحن نتحدث تسعينات القرن العشرين (!) .

الفصل الرابع

مراحل تطور الوعي (بالدولة) وإنشراخ تحالف الهمباتة

أ/ مراحل تطور الوعي (بالدولة) :

نستطيع أن نتتبع تطور أشكال الوعي من خلال أشكال المقاومة التي واجهها النظام التركي-المصري حتى قيام الثورة المهدية كأعلى تجلٍ ممكن لتطور الوعي في ذلك العهد . ويمكننا أن نصف تلك الأشكال بأنها مواجهة بين الوعي غير السياسي مع واقع سياسي متمثل في وجود الدولة الحديثة . وهذه المواجهة هي التي ساهمت في تطور وعي الناس تدريجيا إلي مستوى من الوعي السياسي في نهاية المطاف بعد ستين عاما من التجريب والمحاولات لدى بعض الفئات وظلت بعض أشكال الوعي غير السياسي قائمة لدى الكثير من الفئات الأخرى بعد ذلك لينتقل الصراع في الدولة في الآخر إلي مستوى الداخل أيضا بين واقع ووعي سياسي وآخر غير سياسي ، إذ تم استبدال العنصر الخارجي بعنصر داخلي في موقع السلطة وظلت عمليات الاستغلال على ما هي عليه .

أولا : **أشكال الوعي غير السياسي** : أي الوعي البسيط، وتتجلى في مقاومات القبائل بالمواجهة العسكرية أو الهروب أو الهجرات، ولما لم ينجح ذلك في التخلص من الواقع الجديد ، انتقل الناس إلي المقاومة السلبية بالصمت والكلام والصلوات والأدعية. ولكن كل تلك لم تجدي . فكان الانتقال إلي المرحلة التالية .

ثانيا: **الوعي الانتقالي** : بعد بدأ الناس إدراك ماهية وإمكانيات (الدولة) من خلال سطوتها في الواقع والاقتناع بأنها (لابد مما ليس منه بد) كان لابد من التفكير في الخلاص من الداخل ثم التفكير في المخلص .

ثالثا: **الوعي السياسي** : وهو مرحلة متقدمة توصل إليها البعض من الناس من خلال وجودهم وعلاقتهم بالدولة وتقدم وضعهم داخل هذه الدولة فكان من نتائج ذلك ابتداع هذا المخلص (الرمز) والعمل على الالتفاف حول هذا المخلص في تحالفٍ سياسي واسع وشامل أسميناه (تحالف المتناقضات) الذي سنتحدث عنه لاحقا ومن ثم قيام الثورة المهدية .

ولتتبع مراحل تطورات الوعي نستمع إلي شهادات تاريخية عن الأحداث التي جرت إبان العهد التركي والأدوار التي لعبتها الأحداث وتبدل المواقع والمواقف لما لذلك من آثار في مآل المسألة وحتى الآن .

شهادة تاريخية

يقول المؤرخ[63] : ((بعد أن انتهت موجة الغزو الأولى ، شرع الحكم الجديد في وضع نظام حكم للبلاد ، وبرز العنف ملازما لأغلب إجراءاته . وكان أهل بلاد السودان يرقبون تلك الخطوات بحذر وهم في حالة عجزهم التي تجلت في ضعف مقاومتهم للجيش الغازي. ولم تكن

مشاعرهم تصب في مجرى واحد ، بل كانت تجلياتها في كل منطقة . فقد كان التركيب القبلي يحكم مسار الأحداث ويشكل مشاعر الناس وردود الأفعال تجاهها. فهناك مجموعات قبلية ارتضت بالنظام الجديد، وكانت تأمل أن تجد تحت مظلته وضعا أفضل من وضعها السابق غير المستقر. فآثرت السلامة خصوصا بعد أن تبينت لها قدرات القمع التي يمتلكها النظام الجديد . وهناك مجموعات أخرى متحفزة . وظل تحفزها كامنا ، وأحسوا بالتغيير الذي طرأ على حياتهم . وما كان في استطاعة حكام السودان الجدد أن يدركوا تلك المشاعر المتضاربة الكامنة تحت السطح، على أن حاكما فطنا مثل محمد على لم يغب عنه استشعار ضرامها. وكان يأمل أن يقوم قواده بمحاولة احتوائها والتقليل من حدتها . ولكن قواده كانوا في نشوة من انتصاراتهم، وهي التي حكمت لحد كبير أسلوب تعاملهم مع الناس .

لعب العنصر الذاتي دورا كبيرا في تلك الظروف فالمواقف تحكمها ردود الأفعال السريعة وتقل فيها التدابير المحسوبة الخطى . وزعماء القبائل الذين أذعنوا للنظام الجديد ، احتفظوا بمكانتهم وسط قبيلتهم ، وتوقعوا أن تصان هيبتهم التي تحافظ على تلك المكانة ، وتوقعوا أن تكون سياسات الحكام الجدد المسلمين محكومة ببعض قيم الإسلام الذي يجمع بينهم ، غير مدركين أن سطوة الحكم تطغى على كل اعتبارات الوحدة الإسلامية. وكان أهل السودان يخوضون أول تجربة لحكم أجنبي يختلف عنهم في السحنة واللون واللهجة والنظام الإداري .

وكان أول رد فعل لأهل السودان عندما بدأ الحكم التركي- المصري تطبيق النظام الضريبي الجديد، الذي فرض عليهم فرضا دون روية وبأساليب غريبة على مناخهم النفس والاجتماعي . فكاد رد فعلهم عفوي سريع ، وتفجر بين بعض القبائل. بدأت الاضطرابات في فبراير 1822 عندما هوجمت عندما هوجمت الحاميات التركية المعزولة وقتل جنودها. وهربت مجموعات إلي الحدود الحبشية ووادي نهر عطبرة والقضارف . وقاد الشيخ أحمد الريح ود يوسف أبو شره رهطا من أهله إلي متاهات العطيش. فأسرع إسماعيل باشا من فازغلي لمواجهة الموقف المتفجر في منطقة الجزيرة . واتبع سياسة المهادنة ، إذ لم يكن في استطاعته مواجهة حركة تمرد واسعة...

وفي هذا المناخ بدأ اسماعيل رحلة العودة إلي مصر في اكتوبر 1822 وهو يرفع رايات انتصاراته العسكرية خفاقة . وحط رحاله في شندي في دار الملك نمر بعد أن ترك خيالته على بعد عشرين ميلا جنوب المدينة . ثم طلب من زعيمي الجلعيين نمر ومساعد، جزية من النقود والماشية قدرتها بعض الرويات بعشرين ألف جنيه . وكان إسماعيل يأمل أن يحمل معه أموالا يكسب بها رضاء والده الذي عبر عن غضبه من قلة الأموال التي وصلته...

تقول الروايات أن الملك نمر اعترض على تلك المطالب. ولعل اعتراضه قد شابته دهشة ولم يخل من حدة إزاء ما رآه إجحافا ومبالغة . ويبدو أن إسماعيل باشا اعتبر الرفض فيه تحدي وتهرب. فقد كان على يقين أن نمرا وقبيلته يمتلكون ثروات من الذهب ، وأن في استطاعتهم تدبير المبالغ التي طلبها. فما كان من إسماعيل إلا أن أصر على مطالبه وأكد عليها وأمهل نمرا أربعة وعشرين ساعة لتنفيذها ، ويبدو أنه احتد معه في مخاطبته. وتذهب بعض الروايات أنه صفع الملك نمر بغليونه على وجهه...

وتتلاحق الأحداث. فينسحب الزعيمان من أمام اسماعيل في إذعان . ولكنهما شرعا في تدبير مؤامرة صلدة... فأظهروا الحفاوة بضيوفهم ودعوهم لقضاء الليل في شندي بدلا من البقاء في مراكبهم. وأعدوا لهم وليمة عشاء مع المشروبات المسكرة. ثم وضعوا التدابير لقتلهم . فجمعوا كميات من القصب حول المنزل الذي يقيم فيه إسماعيل بحجة أنها جمعت من أجل الوقود للحاشية . ورغم أن بعض أتباعه نبهوه إلي غرابة التصرف إلا أنه لم يكترث. فقد كان إسماعيل مزهوا بمكانته مفتونا بها . وبعد أن نام الباشا وحاشيته وهم في حالة سكر ، أشعل الجعليون النار في القصب وأحاطوا بالمنزل وهم يحملون سيوفهم. فقضوا على كل من حاول الفرار والنجاة من الحريق . وأبادوا إسماعيل ومن معه...

وطار الخبر في أنحاء البلاد . وأدى إلي ردود أفعال عنيفة وسريعة . فانفجرت حركات مقاومة في أنحاء متفرقة من البلاد ، وأخذت تهاجم حاميات الحكومة...

أما الدفتردار ، فما أن سمع بأخبار الانتفاضة ومقتل إسماعيل حتى خف بمعظم جيشه نحو النيل الأبيض . فهاجم الحسانية وأوقع بهم مجزرة هائلة . واستمر هو في طريقه إلي المتمة يعيث فيها تقتيلا وتخريبا للقرى، فقتل الأطفال والنساء والشيوخ . وفي المتمة قتل ما يربو على ألفين وأسر ثلاثة آلاف. وعندما حاول أحد الأسرى من رقيق الجعليين ضربه بحربته، أمر بقتل جميع الأسرى . ثم انتقل إلي شندي وأوقع بها نفس الخراب. وأحرق مجموعات من الجعليين واسترق بقيتهم وأرسلهم إلي مصر مع أنهم مسلمون ، والتجأ ملوك الجعليين ومن بقى معهم إلي أرض البطانة .

ثم اتجه الدفتردار شمالا إلي بربر التي كان يحاصرها نمر ومساعد. ودارت معركة فقد فيها الجعليون نحوا من ألف رجل . والتقى بعدها مع محوبك وسارا معا إلي الدامر وخرباها وأحرقا مسجد المجاذيب. وارتد الدفتردار جنوبا مواصلا نفس أسلوبه الوحشي . وعند ملتقى النيلين عبر النهر إلي جزيرة توتي وأوسع أهلها تقتيلا . وفي قرية العيلفون قاومه أهلها فقتل رهطا منهم ووسم البقية بالنار كالعبيد. وواصل مسيرته حتى واد مدني وفك عنها الحصار . ثم كر راجعا إلي أرض الجعليين عندما سمع بتجمعهم بالقرب من (أبودليق) وطلب من القبائل الأخرى أن تنضم إليه .

ودارت معركة بين الطرفين في (النصوب) في شوال (1823) ، انهزم فيها المك نمر بعد أن فقد جمعا من عشيرته وفر بعدها إلي الحدود الحبشية، واتخذ له مركزا في (الصوفي) على نهر عطبرة . وأسر الدفتردار نحوا من أربعة آلاف من الجعليين، وأرسلهم جميعا إلي مصر ليباعوا في أسواق الرقيق .

أشكال المقاومة السلبية

ظل أهل السودان يقاومون الحكم الأجنبي طوال ست حقب متتالية . وكان الحكم يقضي على تلك المقاومة، وحتى تكن أهل السودان في نهاية الأمر من القضاء عليه بالثورة المهدية... اتخذت المقاومة أشكالا مختلفة وانطلقت من مناطق وبين فئات اجتماعي شتى .

كان الهروب سواء إلي الغابات أو الأحراش داخل السودان أو إلي مناطق الحدود خارجه شكلا من المقاومة التي تواصلت منذ الانتفاضة . والهروب مظهر سلبي للرفض. ويحمل في طياته رفضا للظلم وعجزا عن مقاومته بالمواجهة . وعندما يصبح الهروب من الوطن والموطن طابعا عاما فإنه يؤدي إلي انعدام الاستقرار وإلي اهتزاز نظام الحكم وتدهور الإنتاج...

ويمثل انتشار الأمثال الشعبية التي تنتقد النظام شكلا من أشكال المقاومة. والأمثال نمط من التعبير الجماعي عن رؤية مشتركة تخرج من بين معاناة الناس وأفراحهم وتنوع حياتهم... ولأن المثل يصاغ من ذلك الشعور العام ، يصبح من السهل على الناس تقبله . ثم يعملون على شحذه وبلورته حتى يكتسب سيرورته وقدته على التعبير المركز في كلمات لها القدرة على التداول والانتشار . فانتشرت الأمثال على أيام الحكم التركي-المصري فهناك المثل الذي ينتقد أهل البلاد الذين تعاونوا مع الحكم التركي فيقول ((التركي ولا المتورك)) أي أن التركي خير من الذي يدعي أنه تركي. ومثل آخر يعبر عن الضيق من العمل الإجباري الحكومي بلا أجر وفي أعمال وضيعة فيقول ((سخرة وخم تراب))...[مثل تمرد العمال المسخرين في التمانيات في معمل النيلة وحرقهم المصنع وهروبهم: أنظر ريشارد هيل؛ مصر في السودان].

واتخذت معارضة رجال الصوفية للنظام شكلا صامتا، فابتعدوا عنه وانكفأوا على خلاويهم ورعاية طلابهم ومريديهم الذين تحلقوا حولهم .

مقاومة القبائل

كانت المقاومة القبلية أكثر أشكال المقاومة إيجابية . فقد عبرت بعض القبائل عن رفضها لأساليب الحكم التركي-المصري فصادمته . تدفع بها أمواج الغضب على تلك الأساليب وتدفعها بعض النوازع الذاتية، وكانت منطلقاتها قبلية . فيه مقاومة متفرقة لم تتخذ شكل رفض شامل للحكم، وإنما ضد بعض ممارساته..

تمرد الجهادية

يمثل تمرد الجهادية نمطا مختلفا للمقاومة. فهي مقاومة خرجت من بين صفوف الجنود الموالين للحكومة، والذين دربتهم وشبوا في كنفها وتحت رعايتها . ففي عام 1844 تمردت إحدى فرقهم ولكن تمردهم أخمد. وفي عام 1864 تمردت مجموعة منهم في الأبيض واقتحموا الثكنات وفروا تجاه مصر ، ولم تتمكن الحكومة من القبض عليهم إلا عند مشارف وادي حلفا .

على أن تمرد الجهادية في كسلا عام 1865 كان أكثر عنفا واتساعا . وتعود أسباب التمرد إلي طبيعة تركيب الجهادية وخلفياتهم ، وإلي ضعف الإدارة التركية في السودان وفي الشرق بشكل خاص، وإلي أسباب مباشرة فجرت كوامن تلك الأسباب الدفينة .

والجهادية هم الرقيق وأبناء الرقيق الذين أخذهم الأتراك أسرى من بين قبائل الجنوب وجبال النوبة ، وأرسلوهم إلي معسكرات التدريب العسكري في أسوان ، وكونوا منهم جيشا محترفا نظاميا . فانحصرت كل حياتهم في الجندية. وأصبح الانضباط العسكري جزءا من نسيج حياتهم . وأدت خلفيات الرق التي جاءوا منها إلي تفرقة في المعاملة بينهم وبين الجنود الآخرين

من القبائل السودانية الأخرى . وكان ينظر إليهم باعتبارهم عبيدا رغم انعتاقهم من ربقته. مما أدى إلي ميلاد أحاسيس مضطربة لديهم ، وإلي انفعالات نفسية جعلتهم ميالين إلي العنف والتمرد . كما عاملهم بعض قادتهم معاملة قاسية ، مما دفع بهم إلي الفرار من الجندية كلما وجدوا إلي الفرار سبيلا ، وحتى تفشت ظاهرة الهروب بينهم . أدى كل ذلك إلي تحلل الانضباط العسكري الذي يمثل أساس حياتهم ومنتهاها .

... كان انفجار التمرد لسببين مباشرين . الأول أن الحكمدار موسى باشا حمدي قام بزيادة العنصر السوداني في الجيش . فطلب إضافة أورطتين إلي الثماني أورط الموجودة . واتفق مع زعماء قبائل الشلك والدينكا وفازغلي بمده بالرجال الصالحين للجندية مقابل خمسمائة قرش عن كل رجل، وكانت تلك السياسة نذيرا بإحياء حملات الرق المكثفة . أما السبب الثاني والأهم فيعود إلي العامل المالي. فقد بلغت متأخرات الضرائب 815000 جنيه ، واضطرت الحكومة لإرسال 130000 جنيه للحكمدار لسد حاجته المستعجلة فطلب 75000 جنيه أخرى. وازدادت الأزمة في كسلا تفاقما لفشل المحصول الزراعي في ذلك العام. فتوقفت مرتبات الجند ، مما أدى إلي تمرد الكتيبة الرابعة في كسلا .

فقد رفض جنود الكتيبة الرابعة تنفيذ أوامر مدير التاكا بالخروج في غزوة إلي الجبال . وعندما أصر قومندان الفرقة على أخذهم بالقوة ، أصروا على رفضهم واعتدوا عليه بالضرب فهرب من أمامهم. وخرج الجنود إلي (سبدرات). فأرسل عليهم المدير قوة مسلحة فهزموها واستولوا على أسلحتها وواصلوا سيرهم .

ورأى المدير أن يعالج الأمر باللين . فجمع التجار والأعيان واتفقوا على دفع بضع المرتبات المتأخرة . وطلبوا من السيد الحسن الميرغني أن يتدخل في الأمر ويتوسط لدى الجهادية . فالتقى السيد الحسن بالمتمردين وعنفهم على موقفهم وطلب منهم الرجوع إلي كسلا. وتم تهدئة الحالة مؤقتا .

وفي هذه الأثناء أرسلت الحكومة قوة من أربعمائة جندي لتشارك في إنهاء التمرد ، وكلهم من الجهادية. فما أن وصلوا كسلا حتى انضموا إلي المتمردين وبلغ عددهم أكثر من ألف . ثم حاصروا مباني المديرية بهدف الاستيلاء على مخزن الجبخانة وقتل الضباط. ثم اقتحم الجهادية المدينة واستولوا على بعض أجزائها. ونهبوها . وهاجموا مستودع الذخيرة واحتلوا منازل الضباط. واتخذوا من السطوح والجدران ساترا لمواجهة نيران جند الحكومة. وساد المدينة ذعر وفوضى من تبادل النيران .

وطلبت الحكومة من السيد الحسن الميرغني أن يتدخل ثانية . فأرسل خطابا مع أحد خلفائه يؤكد فيه للجهادية الأمان من الحكومة . ودخل الخليفة إلى الاستحكامات وهو يرفع الخطاب على قصبة ويصيح في الجهادية قائلا (جاءكم كتاب السيد الحسن) . فتلقوا الكتاب بالقبول وكفوا عن الحرب. ثم دخل السيد الحسن الثكنات فهرع إليه الجهادية يقبلون يده ، وشكوا إليه أمرهم (فوعدهم بالراحة) . ثم التقى بقائد الحامية ومدير المديرية وعقد معهما مجلسا للنظر في حل الأزمة ومحاولة مقابلة بعض متطلبات الجهادية .

وفي نفس الوقت كانت الحكومة تعد العدة لقمع التمرد بالعنف ، حتى يكون عبرة ولا يتكرر مرة أخرى وسط الجهادية المنتشرين في حاميات البلاد المختلفة. فتم وضع خطة أرسلت بموجبها ثلاثة جيوش إلي كسلا. الأول بقيادة آدم بك العريفي من كردفان ، والثاني بقيادة إسماعيل أيوب من شندي، والثالث بقيادة على كاشف رئيس السواري من القضارف . وكان على تلك الجيوش أن تبدأ بحل الأزمة سلميا ، وإذا فشلت يؤخذ الجهادية بالقوة. وكانت الحكومة مهتمة بأمر التمرد حتى لا ينتشر في مناطق أخرى...

وفي الوقت الذي بدأت تصل فيه الجيوش إلي كسلا ، كان الجهادية يهاجمون جند الحكومة لستة أيام متتالية. فوصل آدم بك العريفي وتولى زمام الأمر . فقد كان الجهادية يثقون فيه لشهرته العسكرية المتميزة ولأنه يلتقي معهم في أصوله الزنجية . فالتقى بهم وأبلغهم أنهم إذا خرجوا من تحصيناتهم وسلموا أسلحتهم فلن يتعرضوا لأي محاسبة حتى يتم التحقيق ويرفع الأمر إلي الخديوي . ووافق الجهادية على أن يسمح لهم باصطحاب أسرهم وأخذ ممتلكاتهم . وأمهلتهم الحكومة 24 ساعة لتسليم أنفسهم وتسليم ما نهبوه من ممتلكات .

ثم أخذت الأحداث تختل اختلالا عنيفا ، وتختلط بشكل درامي اكتسب طابعا مأسويا . ففي ذلك الجو المشحون بالتوتر والمفعم بدوي الرصاص والقتل والنهب ، يصبح الإنفجار قائما في أفق قريب. وكانت الحكومة متربصة بالجهادية تتحين الفرص لإنزال ضربة قاصمة بهم. فعندما سلموا قررت الحكومة إعدامهم ، لولا اعتراض العريفي الذي قال أنه أعطى الجهادية قسما صارما بمعاملتهم معاملة عادلة . وكان الجهادية يحسون بنوايا الحكومة . ولكن كانت تتجاذبهم شتى النوازع . فقد دخل التمرد نفقا مظلما ما عاد له أفق. وآدم العريفي أعطاهم وعدا يتمسكون به لعل فيه مخرجا .

فانفجر الموقف مرة أخرى عندما انفصلت مجموعة من الجهادية وهاجمت قرى الحلنقة ونهبتها، وقتلت جماعة من خلفاء السيد الحسن عندما تدخلوا للتوسط لانهاء القتال. وكان الجهادية قد أخفوا بعض سلاحهم تحسبا لأي غدر ، ولكنهم رغم ذلك كانوا في قلة من السلاح. فقتل منهم ما بين 500 إلي 600. وانخفض عددهم من 3000 إلي 1894. وما عاد في استطاعتهم مواصلة المقاومة أمام الضغوط العسكرية والدينية والشخصية فاستسلموا .

وبدأت عملية القمع القاسية. وكان الخديوي يلاحق الحكمدار بالتعليمات... فحكم على 104 بالإعدام وهم الذين بدءوا التمرد وشاركوا فيه فعلية . ونفذت العقوبة علنا. فأوثقوهم وصفوهم صفا على خندق في سفح جبل مكرام، وضربوهم بالرصاص وردموا عليهم الخندق ، وتركوا بعضهم مصلوبا.))[64] .

هذا جزء من تطورات أشكال المقاومة وهي تعكس أنماط الوعي في مجابهة الواقع الجديد ومنه يمكن استكشاف الشروط التاريخية لكل كيان من الكيانات التي كانت تشكل مدخلات إنتاج الواقع وتفاعلاته . والواقع الذي يتداخل فيه المحلي بالأجنبي والعام بالخاص حيث من واقع تلك الأحداث تم (صنع) (وعي الدولة) ولكل حدث من تلك الأحداث أثر في مآلات التركيبات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية إلي يومنا هذا .

ب/ إنشراخ تحالف الهمباتة:

هذا الانشراخ نقصد به عملية انفصال الطرف المحلي عن الطرف الأجنبي في هذا التحالف. ولأن التحالفات غالباً ذات طبيعة مرحلية تكتيكية فإنها تحمل في داخلها عادة قدرا وافرا من التناقضات، فليس من المقدر لها الاستمرار أكثر من شروطها التي تحكم طبيعته ا. وكانت أهم مظاهر هذا الإنشراخ هو تطور وعي الجلابة السياسي، نعني وعيهم بإمكانيات الدولة وطمعهم في إمتطاء صهوتها .

شهادة تاريخية:

يقول المؤرخ: ((قاست فئة الجلابة تحت وطأة الحكم التركي المصري، كما استفادت من مؤسساته أكثر من أي فئة أخرى. وبحكم مصالحهم المشتركة معه وهي أساسا مصالح تجارية، وبحكم تفرقهم في أنحاء البلاد ، ولأنهم لا يمتلكون تنظيمات قتالية مثل القبائل، فلم تتخذ معارضتهم للنظام شكل مصادمة مباشرة .

قاسى الجلابة من النهب ومن الضرائب المرهقة ، ومن سياسة احتكار التجارة التي كبلت نشاطهم. وقاسوا من المنافسة غير المتكافئة مع التجار المصريين والتجار الأجانب عامة . وقاسوا من وضعهم الثانوي في السوق المصري والسوق الرأسمالي العالمية . وقاسوا من محاربة تجارة الرقيق والإجراءات القمعية التي أدت إلي اضطراب النشاط التجاري والطرق التجارية. ولكنها رغم تلك المقاساة فقد استفادوا من النظام التركي المصري. فقد وفرت الدولة المركزية درجة من الأمن والاستقرار والحماية في البلاد لم تتوفر من قبل . وانفتحت طرق التجارة إلي الخارج وارتبط السودان بالسوق الرأسمالية العالمية فانسابت منتجاته إليها . وأخذت الأرباح التجارية تتراكم عند بعض الجلابة. ووصلت حدا عند الزبير رحمة تمكن من غزو مملكة دار فور. لقد تحول الجلابة في ظل الحكم التركي المصري إلي طبقة تجارية لها وزنها الاقتصادي والاجتماعي . ولكنه وزن تحده سلبيات ويقعد به قصور. ومن تلك القاعدة المحدودة انطلق وعيهم الاجتماعي . فكانوا اكثر الفئات تأهيلا للتعبير عن وعي المرحلة التاريخية. لذلك لم تكن معارضتهم تعبر عن ضيق عابر وليست هبات عارضة. لقد كان الجلابة قاعدة اجتماعية توفرت فيها الإمكانيات لصياغة أيدلوجية المجتمع في بحثه عن خلاص .

ولكن حركة سليمان الزبير كانت نوعا فريدا من معارضة الجلابة . فهو الجلابي الوحيد الذي قاد حركة مصادمة مع للنظام ، حتى ليصعب وضعها ضمن حركات المقاومة كما يصعب فصلها. وكان الزبير قد ترك ابنه سليمان على رأس جيشه وأمواله عندما غادر السودان . وبعد أن انزاحت يد الزبير القوية، نشب صراع بين مجموعات الجلابة لوراثة مجده. وكان سليمان أقل قدرة لإدارة ذلك الصراع وفهم دسائسه وإدراك وشاياته . وجاء غردون إلي السودان في وسط ذلك الصراع رافعا رايات محاربة تجارة الرقيق . وكان من ضمن أهدافه تصفية إمبراطورية الزبير، فعين إدريس أبتر أحد معاوني الزبير مديرا على بحر الغزال ، وأمر سليمان أن يعمل تحت أمرته . وما أن وصل سليمان إلي بحر الغزال حتى انفجر معارضا وهجم على زرائب إدريس أبتر وأعلن تمرده على الحكومة. فأرسل عليه غردون قوة بقيادة جسي الإيطالي فهزمه وأسره وأعدمه .

على أن مقاومة بقية الجلابة لم تأخذ شكل صدام مباشر بقدر ما اتسمت بأساليب لا تضعهم أمام سطوة الدولة. وكان لانتشارهم في مختلف مناطق السودان الحضرية ولوضعهم المتفوق اقتصاديا، أن شكلوا عناصر لها وزنها في تلك المجتمعات. ومن ذلك الوضع بثوا سخطهم وتذمرهم ، الذي تسرب خلايا الفئات الأخرى الساخطة بدرجات أكبر فساعد على بلورته وشحذه . وكانوا يواجهون أساليب الدولة بكثير من الالتواء والتستر. فتهربوا من الضرائب ، وهربوا بضائعهم بشتى الطرق . وكلها أشكال من المقاومة وأن اتخذت طابعا سلبيا فرديا .

ويقدم الياس باشا أم برير أحد كبار الجلابة في الأبيض نموذجا لتلك المعارضة . وقد وصفه يوسف ميخائيل أحد معاصريه قائلا : (الياس باشا رجل محنك مجرب في الأمور... صاحب دهاء ومكر شديد، يقضي أشغاله سرا بدون حراسة لا يطلع على سره أي إنسان، صاحب أموال جزيلة... يدخل على الحكام بصفة عجيبة). وأصبح الرجل مجيرا لكردفان، ثم عزلته الحكومة. وأنقلب معارضا لها . وكون مع الجلابة والشخصيات الدينية والاجتماعية ناد للمعارضة في الأبيض. وكان أحد العقول المدبرة وراء تحركات المهدي السرية قبل أن يعلن دعوته . ثم أصبح من الموجهين له عند حصار الأبيض ومن أركان النظام المهدوي .

كان للجلابة تناقضاتهم مع الحكم التركي-المصري ، ولكن تلك التناقضات لم تشمل المؤسسات الأساسية مثل الدولة المركزية والسوق القومي والكينونة السياسية . وكانت معارضتهم تفرق بين الحكم الأجنبي وتلك المؤسسات. وقد ساعدهم ذلك التمييز على بلورة وعي متقدم، بينما أدى غياب ذلك التمييز لدى فئات أخرى إلى اضطراب وعيها.)).

والآن نقوم بإعادة بناء هذه الشهادة بشكل منهجي :-

أولا: أن الأغلبية الساحقة من الجلابة في بداية الحكم التركي المصري لم يكونوا أكثر من باعة متجولين بلا رؤوس أموال . فكان وجودهم في تحالف الهمباتة تحكمه المصلحة المتبادلة التي تتلخص في مساعدتهم للدولة في عمليات النهب على أن توفر لهم الدولة الأسواق وتشارك في شراء منهوباتهم.

وهم بهذه الخلفية، الأكثر استفادة، وقد عاشوا (سنوات العسل) إلي أن حققوا ذلك القدر الموصوف سابقا من الثروات. ولأن عملية النهب لا تستثني ولا تتوقف تلقائيا ، فكان من الطبيعي أن يتعرض هؤلاء الجلابة أنفسهم إلي عملية النهب، أي أنهم شربوا من نفس الكأس. لأن الدولة عندما لا تجد من تنهب منه ، أو ما تنهبه ، فإنها تتجه إليهم مما أدى إلي سخطهم .

ثانيا: من الجانب الآخر، فإن طموح الجلابة قد زاد عندما صار لديهم وزن أكبر في الواقع ـ وهذا طبيعي ـ ففي البدء كانوا يبحثون عن الثروة وعندما صار لديهم الثروة ورؤوس الأموال ، أصبح أمر حمايتها وتنميتها أكثر إلحاحا. ومن خلال تعاملهم من موقعهم الثانوي وعدم تكافؤ الفرص بينهم وبين التجار الأجانب أدركوا الأسس غير الاقتصادية لذلك الوضع . أي تدخل

السلطة لمصلحة منافسيهم الأجانب مما دفعهم للتفكير في أمر السلطة بصورة أكثر جدية من أشكال السخط والتهرب .

ثالثا : إن اشتراك بعض كبار الجلابة في مواقع متقدمة في إدارة الدولة من المؤكد أنه فتح عندهم بوابات الحلم بالوصول إلي السلطة (واحتياز الدولة برمتها) فكان من الطبيعي التفكير في بديل يحقق لهم طموحاتهم . أي بروز الوعي السياسي المباشر والتفكير السياسي ، ولكن ذلك التفكير في مجمله لم يكن بالقدر من والوضوح الذي يصل إلي تحديد الموقف النهائي من الطرف الأجنبي والعمل المباشر ضده إلا بعدما جاءت الضربة القاضية من قبل الدولة التركية المصرية (الطرف الأجنبي في تحالف الهمباتة) بمنع تجارة الرقيق ومحاولة تصفية مؤسسة الرق في السودان. وهي التي كانت تمثل أساس بنية الثروة لدى الطرف المحلي في تحالف الهمباتة . والجلابة خاصة . الأمر الذي دفعهم إلي (تبني) المهدية كشكل جديد من التحالفات (تحالف المتناقضات) وإعطائها دفعة قوية في طريق الثورة؛ هذا الطريق هو ما سنناقشه في الجزء التالي من هذا الكتاب .

الفهرس

الرقم الصفحة

الجزء الأول

مقاربات منهجية

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الجزء الثاني

المنهج والوعي والتاريخ

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

المعايير

الجزء الثالث

[1] أخوان الصفا ؛ رسائل أخوان الصفا ، الرسالة الثامنة ، ـ ،

* ملكة التفكير الخاصة هي بذرة ما صار لاحقاً العقل ، أي الإمكانية البيولوجية الناتجة عن التطور العضوي للإنسان كنوع بيولوجي في الطبيعة ، أما صيرورتها إلي عقل فهي نتاج تطور تاريخي ، فالعقل مفهوم تاريخي لذلك أسميناها في هذا المقام ملكة تفكير خاصة ، وهي بهذا التحديد ليست مطابقة لمفهوم العقل .

(*) المنهج الجدلي هو منهج تحليلي ، فالعقل الجدلي في نظر ليفي ستراوس ((... عقل مكوِّن باستمرار ، إنه جسر يقيمه العقل التحليلي ويدعمه دونما كلل ...ويشمل تعبير عقل جدلي إذاً معني الجهد المتواصل الذي لابد للعقل التحليلي أن يبذله لكي يتشكل من جديد .)) ليفي ستراوس ؛ **الفكر البري** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1987م ، ص 294 .

· بدأ تعليم البنات في أوائل هذا القرن ، في المدن حيث الثقافة العربية الإسلامية هي الثقافة الرسمية للمجتمع المديني ، وهي في الواقع كانت ضد مبدأ تعليم البنات ،علي الأقل بالشكل الحديث ، إذ أنها تري فيه ((... خروجاً علي الدين والخلق القويم)) باعتبار أن مكان المرأة حسب هذه الثقافة ؛ البيت وحياتها للزوج والأولاد لا غير . فلما بدأت معركة تعليم البنات بواسطة الشيخ بابكر بدري ، ويقول محمد المكي إبراهيم ((بدأها الشاعر محمد عمر البنا ، فلم يناقش الموضوع علي صعيد اجتماعي إنساني ، إنما لجأ إلي أسلوب التحبيب والترغيب ...وينبغي أن نلحظ أن البنا لا يدافع عن تعليم المرأة علي أساس أن التعليم حق بشري للمرأة ، وإنما لأنه يري فيه وسيلة لتفريخ زوجات صالحات وأمهات مثاليات ويشاركه حسن عثمان بدري معدداً مزايا المرأة المتعلمة .

ويواصل القول : وواضح أن موقفنا اليوم من القضية لا يستند مطلقاً إلي كون المرأة المتعلمة زوجاً صالحاً أو أماً ارشد وإنما يستند علي إقتناعنا الثابت نحق المرأة كإنسان في أن تحيا وتختار وتنال نصيبها الشرعي من العلم والوعي والسعادة ، وبهذا الفهم نجد أنفسنا بعيدين جداً عن البنا وزميله وقريبين جداً من خليل فرح وهو يطرح القضية في إطارها الإنساني الصحيح

انصفوها من حياة نصفها　　　حائر والنصف جسم جاهل

علموها إنـها مدرسـة　　　لحياة مـا إليهـا طـائـل

وإذا وضح لنا هذا الاختلاف العميق بين تفكير الوثبة وتفكير الجيل الحفيد فإنه يجب أن نذكر أن أصل هذا لم يكن موقف الجيل الحفيد كله . فقد كانت الأغلبية تقف ضد هذه الدعوة الجديدة وتحاربها بصراحة ووضوح وتري فيها خروجاً علي الدين والخلق القويم)) محمد المكي إبراهيم ؛ الفكر السوداني أصوله وتطوره ، الخرطوم، 1989م ، ص 78-79 .

وتصبح المسألة كالتالي : -

قديم ضد المبدأ + جديد مع المبدأ بشروط قديمة = تقلص الرافضين + زيادة المؤيدين وزيادة المتعلمات = ضد المبدأ ضمنياً مع المبدأ بشروط قديمة + جديد مع المبدأ بشروط حديثة = تقلص أعداء المبدأ + زيادة المؤيدين وزيادة المتعلمات = قبول المبدأ بشروط حديثة .

* الحمل والتوصيل والإشعاع ، مصطلحات قمنا بنحتها استلافاً لطرق انتقال وانتشار الحرارة في الفيزياء **كأدوات** منهجية للشرح التوضيح **فقط** . حيث الأصل في الحمل هو انتقال الحرارة من خلال حركة الجزيئات من مكان إلي آخر كما في غليان الماء . والتوصيل هو انتقال الحرارة من جزيء إلي آخر من خلال التجاور والتلامس مثال لذلك انتقال الحرارة في السلك الحديدي ، والإشعاع هو انتقال الحرارة من مكان إلي آخر دون حامل مادي مثل انتقال الحرارة عبر الضوء من الشمس إلي الأرض .

(*) لا نقصد هنا السلطة علي إطلاقها ، فهناك في الواقع عدد لانهائي من السلط، فهناك سلطة المحبوبة علي الحبيب ، وسلطة الزهرة علي الفنان ، وسلطة المغني علي معجبيه ، وسلطة الراعي علي أغنامه ...إلخ . السلطة المعنية هنا هي السلطة علي المستوى التاريخي الاجتماعي . السلطة التي تتطور باستمرار منظوراً إليها من زاوية دورها في الصراع الاجتماعي التاريخي .

(**) القبيلة المعنية هنا هي نموذج القبيلة في فجر التاريخ أي قبل ظهور الدولة أما القبيلة اليوم فهي في الواقع مؤسسة سياسية وأكثر تعقيداً بما لا يقاس مع القبيلة المعنية هنا .

* السياسة ؛ بمعني علوم وفنون الحكم ، لا يمكن القطع ببداية نشأتها ، ولكنها بالتأكيد مرتبطة بعملية الصراع حول السلطة منذ أن ظهرت جماعة داخل القبيلة أو المملكة تحاول تغيير السلطة من الداخل ، من خلال عمليات التفكير والتنظيم والتحرك ، والعمل المضاد الذي يقوم به مالكي زمام السلطة آنذاك للمحافظة علي مواقعهم ، ومن ثم تطور تلك المعطيات وصيرورتها جزءاً من وسائل بسط السيادة .

* بالرغم من الأهمية العظمى لهذا الموضوع ـ الاقتصاد ـ إلا أنه لحسن الحظ أنه موضوع مفهوم وواضح بدرجة كبيرة في عملية الصراع لذلك كان هذا الاختصار في التناول لإضاءة الجوانب المتعلقة بالبعد التاريخي .

[2] الدكتور نعمان الخطيب ؛ **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ،2 شارع سيف الدين المهراني ، 1983 م ، ص167.

[3] نيكولاس بولانتزاس ؛ **نظرية الدولة** ، ترجمة ميشيل كيلو ،دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت ،1987م ص25.

* إن استلافنا ليس حرفياً ، وإنما قائم علي نقلتين ؛ النقلة الأولى هي نقل التصنيف من مجال الآراء علي عموميتها إلي مجال الأيدولوجيا ، وبناءاً علي الاستطراد المنطقي فإذا كان التصنيف

متعلق بالتطور الذي حدث أثناء المناقشات الجماعية ، ومنطبق عليها بالضرورة ، فإنه إذا كان موضوع النقاش هو الدولة أو من طبيعة سياسية فإن مرجعية الآراء المصنفة تكون بلا شك الايدولوجيا . النقلة الثانية هي تحديد المجال في جدلية المركز والهامش .

[4] جان ميزونوف ؛ **دينامية الجماعات** ، منشورات عويدات ، بيروت ـ باريس، 1983م ص70

phenomena for the [5]Science: 1- The systemic observation of natural .phenomena purpose of discovering laws governing those

Applied S. that .The body of science accumulated by such means – 2 concerned with application of discovered laws, to the matters of everyday living . Behavioral S. the interdisciplinary of behavior of man lower animals for the purpose of understanding man as an and being; it involve principally psychology, sociology, individual and social political science and other social sciences. and anthropology, but also with the discovery of unknown laws Pure sciences, that concern solely .relating to particular facts

- *Dorland's Illustrated Medical Dictionary*, 20th edition, W .B SAUDERS COMPANY, Philadelphia, 1981 page 1178.

- Science; Knowledge arranged in a system, especially knowledge obtained by observation and testing of facts. A.S Hornby and E.C Parnwell ; *An English – Reader's Dictionary* , Oxford University Press, London , 1970,P 465.

[6] تلخيص من المرجعين التاليين: ـ

أ ـ الدكتور نعمان الخطيب ؛ **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 2 شارع سيف الدين المهراني ، 1983م ص 169 ـ 268.

ب ـ فيودور بورلاتسكي؛ **أصول الفلسفة الماركسية ـ اللينينية**: **المادية التاريخية** ، دار التقدم ، موسكو ، 1985م ص 5 ـ 9 .

* الانتخاب الطبيعي هو أحد القوانين الأساسية في نظرية التطور ، هذا القانون يشرح في الأساس قدرة الكائن الحي علي التأقلم مع البيئة من خلال تطوره العضوي ***organic evolution*** ومن ثم التنافس مع الكائنات الحية الأخرى المتعايشة معه في البيئة في وسط إيكولوجي = تعايش متوازن بين كائنات من فصائل وأنواع مختلفة ومتعددة . في وسط بيئي محدد . فجسم الكائن الحي المركب مثل الحيوانات العليا مثل الثديات يتكون من وحدات أساسية تسمى الخلايا Cells ومجموع الخلايا يعطي نسيج ***Tissue*** ومجموع الأنسجة يعطي عضو ***Organ*** مثل القلب ، الدماغ ، الرئة ..إلخ ومجموع الأعضاء يعطي أجهزة ***Systems*** مثل قلب + أوردة + شرايين + شعيرات يعطينا الجهاز الدوري . ومجموع الأجهزة يعطينا الجسم . وفي هذا المستوي فإن قدرة الكائن الحي علي تطوير أعضائه يعطيه الأفضلية في البقاء والاستمرار في الحياة ، والمسألة كلها مرتبطة بتغيرات جينية تحدث مع تعاقب الأجيال بالإضافة للتغيرات الظاهرية وقانون الانتخاب الطبيعي بهذا المعني قانون نافذ في كل الأحوال . وإن التعامل مع هذا القانون بفهم أنه (قانون الغاب) بالمعني الأخلاقي هو ابتذال واختزال فظيع لا يقبله العلم ، مثل أن نقول أن نظرية التطور هي (الإنسان قرد) والماركسية هي (الدين أفيون الشعوب).

[7] الدكتور فاروق سعد ؛ **تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده** ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ـ دار الآفاق الجديدة ، ليبيا ـ المغرب ،1991م ، ص 351.

[8] محمد عابد الجابري؛ **نقد العقل العربي (3): العقل السياسي العربي،** محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1990م، ص 20 ، 25.

[9] استندنا هنا علي مقولات كريم مروة ؛ نائب الأمين العام للحزب الشيوعي اللبناني ، مجلة المستقبل العربي ، عدد 118 ، ديسمبر 1988م، ص 5.

[10] محمد سعيد القدال؛ **تاريخ السودان الحديث 1821 - 1955م**، ـ ، ص 11.

[11] القدال ص15، 16.

[12] المرجع نفسه ص 16

[13] نفسه ص16

[14] نفسه ص 23.

[15] نفسه ص 16.

[16] نفسه ص17.

[17] نفسه ص 23.

[18] نفسه ص31.

[19] نفسه ص 23.

[20] نفسه ص 23.

[21] عبد الله عبد الدائم عضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية ؛ مجلة المستقبل العربي ، عدد 203، يناير1996م،ص33.

[22] القدال ص53.

[23] نفسه ص66.

[24] د. محمد عابد الجابري؛ نقد العقل العربي (1) **تكوين العقل العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ــ ، ص39.

[25] نفس المرجع ص42.

[26] نفسه ص41.

[27] نفسه ص43.

[28] الجابري ؛ التكوين ، ص43.

[29] القدال ؛ ص 88.

[30] القدال ؛ ص 79.

[31] نفسه ص73.

[32] نفسه ص70.

[33] نفسه ص74.

[34] نفسه ص70.

[35] نفسه ص87.

[36] القدال ص99 - 100.

[37] نفسه ص.

[38] نفسه ص 164.

[39] القدال ، ص267.

[40] كلود ليفي ستراوس؛ الفكر البري ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1987م ص259.

[41] د. محمد عابد الجابري ؛ نقد العقل العربي (3) **العقل السياسي العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص 44-246.

[42] الجابري ؛ العقل السياسي ، ص 306 - 307.

[43] الجابري ؛ العقل السياسي ، ص336 - 337

[44] نفسه ص 274 - 297.

[45] الجابري ؛ العقل السياسي ، ص244.

[46] القدال ؛ ص70.

* في ذلك أنظر: الشيخ محمد الشيخ؛ **التحليل الفاعلي: تحليل الشخصية السودانية عبر روايتي "موسم الهجرة إلى الشمال" و " عرس الزين"**، الخرطوم، 1987م.

[47] تاريخ القدال؛ ص31.

[48] تاريخ القدال، ص21.

[49] تاريخ القدال، ص32.

[50] أحيل القارئ إلى ماكمايكل؛ **قبائل العرب في السودان،** 1918م، للأمثلة.

[51] تاريخ القدال، ص16

[52] نفسه، ص34

[53] نفسه، ص23.

[54] محمد سعيد القدال؛ تاريخ السودان الحديث 1821-1955م.

[55] لتفاصيل أكثر: شهود عيان عن الغزو، انظر :

G.E. Bethune, Epedilan

Hambury & George Waddignton

Narratiu

[56] جون لويس بيركهارت: رحلات في النوبة 1818م،

[57] تاريخ القدال، ص58.

[58] تاريخ القدال، ص56.

[59] تاريخ القدال، ص 59.

[60] تاريخ القدال، ص60.

(*) في ذلك أنظر: د. شرف الدين الأمين؛ **الهمبتة في السودان: أصولها، دوافعها وشعرها،** دار جامعة الخرطوم للنشر، 1983م.

[61] القدال، ص40

[62]تاريخ القدال، ص68.

(*) واستخدم المفاهيم الحصرية والتعميمات التي تسم مجموعات إثنية بسمة محددة = رقيق مثلا.

[63] تاريخ القدال، ص90...

[64] تاريخ القدال، ص98.